

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

21

BAHAR 2006

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

- Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD), hakemli bir dergi olup, yılda iki defa (Bahar/Güz) yayınlanır.
- Dergide telif, tercüme, makale, araştırma notu, tebliğ ve konferans metinleri, kongre, sempozyum, panel vb. tanıtımları, kitap, tez değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. yazılar yayımlanır.
- SÜİFD, tüm araştırmacılara açıktır. Bilimsel ölçütlere ve yayın ilkelerine uygun her çalışma dergide yayımlanabilir.
- Yayımlanacak yazılar 12 punto Times 1,5 satır aralığı standardında (resim, şekil, harita vb. ekler dahil) 30 sayfayı (A4) geçmemelidir. Bir yazarın aynı sayıda toplam sayfa sayısı 30'u geçmeyecek şekilde en fazla 2 makalesi yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, biyografiler vb.) buna dahil değildir.
- Makalelerin 100–150 kelime arası özeti ve bu özetin iki dilde (Arapça ve bir Batı dilinde) çevirisi; yabancı dilde yazılan makalelerin ise Türkçe ile Arapça çevirisi verilir. Arapça bir makalenin Türkçe ve herhangi bir Batı dilinde özeti verilmelidir. Makale başlıklarının ise İngilizce çevirisi yapılır.
- Yazılar (tercümeler orijinal metinleriyle birlikte) üç nüsha halinde editöre teslim edilir. Bunlardan ikisinde yazarı tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz.
- Makaleler en az iki hakemin incelemesinden geçtikten sonra yayımlanır.
- Yazıların bilimsel, hukukî ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Her sayının hakemleri o sayıda belirtilir.

İletişim Adresi
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
42090 Meram/KONYA
Tel-Fax: 0332.323 82 50-51 / 323 82 54
e-posta: ilahiyatdergisi@selcuk.edu.tr

ISSN: 1300 – 5057

baskı sebat ofset matbaacılık 0 332 342 01 53

İÇİNDEKİLER

BU SAYININ HAKEMLERİ

HZ. PEYGAMBER'İN ÇOCUKLARA VERDİĞİ DEĞER BAĞLAMINDA SOKAK ÇOCUKLARI SORUNUNA GENEL BİR BAKIŞ

Saffet SANCAKLI
Doç. Dr., İnönü Ü. İlahiyat Fakültesi
Hadis Öğretim Üyesi

"Çocuğa kim demiş küçük bir şey
Bir çocuk belki en büyük bir şey"
(Şair Abdülhak Hâmid)

GİRİŞ

Son zamanlarda sokak çocukları, çalışan çocuklar, çocuk işçiliği, sokak çocuklarıyla ilgili olaylar, haber ve yorumlar, medyada çok sık olarak gündeme gelmektedir. Sokak çocuklarına yöneltilen kapkaççılık, tinercilik, hırsızlık, sokak çeteleri gibi suçlamalarla hemen her gün karşılaşmak mümkündür. Bununla beraber, sokak güvenliği sorunu ve kaygısı/korkusu da ister istemez gündeme gelmekte ve tartışma konusu olabilmektedir. Dolayısıyla sokak çocukları sorunu, ülke gündemine tam olarak oturmuş durumdadır.

Genç bir nüfusa sahip ülkemizde[1] hızla artan ve âdeta alarm veren sokak çocuklarının sayısı kesin olarak tespit edilmiş değildir. Yetkililerin verdiği birtakım rakamlar zaman zaman medyada yer almaktadır. Örneğin, Türkiye genelinde 40 bin, İstanbul'da 26 bin sokak çocuğunun bulunduğu ifade edilmektedir.[2] Başka bir veriye göre çeşitli kurumların 2003 yılında ancak 23 bin 872 sokak çocuğuna ulaşabildikleri ifade edilmektedir.[3] Sorunun git gide büyümesi ve ürkütücü boyutlara ulaşması neticesinde çocukları sokağa düşüren nedenlerle sokak çocukları sorununun araştırılarak alınması gereken tedbirlerin belirlenmesi amacıyla TBMM "Sokak Çocukları Araştırma Komisyonu" kurulmuş ve bu komisyon çalışmalarına başlamıştır.

[1] Ülkemiz nüfusunun % 42'sini 15 yaşın altındaki çocuklar oluşturuyor. Oysa Avrupa ülkelerinde nüfusun ancak % 20' si 15 yaştan küçüktür. Aslında genç bir nüfusa sahip olan ülkemiz, bu açıdan diğer ülkelere göre daha avantajlı durumdadır. Genç bir nüfusa sahiptir. 1980 nüfus sayımı sonuçlarına göre, nüfusun yarıdan fazlası % 58.8'ini 25 yaşın altındaki çocuk ve gençler, % 7.5'ini 25-30 yaş arası oluşturmaktadır. Bu durumda ülkemizde 30 yaşın altındakilerin oranı % 66.3'tür. Birsen Gökçe, "Türkiye'de Gençliğin Konumu", *Uluslararası Terörizm ve Gençlik Sempozyumu* (24-26 Nisan 1985), Cumhuriyet Ünv. Yay., Sivas, 1986, sh. 207.

[2] Bk., www.stargazetesi.com.tr/index.asp Başka bir yetkilinin verdiği bilgiye göre İstanbul'da 7 ile 10 bin arasında olduğu ifade edilmektedir. Bk., www.radikal.com.tr/2000/08/25/turkiye/03coc.shtml

[3] Bk., www.e-kolay.net/kadin/ana_detay.asp Devlet bakanı Güldal Akşit'in 9 Kasım 2004 tarihinde verdiği bilgilere göre, sokakta yaşayan çocukların sayısı 23 bin 872'dir. Yine aynı açıklamaya göre, sokak çocuklarının % 47'si Doğu ve Güneydoğu Anadolu'dan geliyor. Bu çocukların % 42'si eğitimini yarıda bırakmış çocuklar olup, bunların % 49'unu parçalanmış ailelerin çocukları oluşturmakta, % 53'ü de aile içi şiddete maruz kalmaktadır. Geniş bilgi için bk., www.ntvmsnbc.com/news/295404.asp

Topyekûn bir insanlık sorunu olan ve İslâm toplumlarında da rahatsız edici boyutlara ulaşan böyle bir sorunun yaşanması hiç de iç açıcı değildir. Sokağa terk edilmiş, açlıktan veya donarak ölen bir kişiden, onunla ilgilenmediği ve sahip çıkmadığı takdirde çevresi topyekûn sorumludur. Fıkıh kitaplarında "sokakta bulunmuş mal veya çocuk"la ilgili *"Kitâbü'l-Lakît"* isimli bölümler vardır. Bu bölümlerde bu çocuklarla ilgili fıkhî hükümler yer almaktadır.[4] Âyet ve hadislere dayalı olarak çocuklara yönelik, çocukların haklarını koruyucu mahiyette bir hukuk oluşmuştur. Birleşmiş Milletler tarafından 1954 yılında 10 maddelik Çocuk Hakları Beyannamesi olarak benimsenen bazı esaslar, Müslümanların yabancı olmadığı, İslâm'ın başlangıcından beri var olan hususlardır. Bunların bir kısmı Kur'ân'da, bir kısmı da hadis kitaplarında yer almaktadır.[5]

Makalemizde ağırlıklı olarak Hz. Peygamber'in çocuklara verdiği değer ve yetimleri koruma bağlamında sokak çocukları sorununa çözümler aranacaktır.

I. SOKAK ÇOCUKLARI OLGUSU VE ORTAYA ÇIKIŞ NEDENLERİ

Dünya ülkelerinin sahip olduğu birinci derecedeki problemi veya problemlerinin temelindeki neden, insan unsuruna doğru bir şekilde yaklaşılmamasıdır. İnsanı sadece biyolojik bir varlık gibi algılama ve tanımlama yerine aynı zamanda manevî değerlerle mücehhez bir birey olduğu ve kendisine bu çerçevede bakılması gereği söz konusudur. Bu çerçevede insana hak ettiği değer verilip eğitilmiş/yetiştirilmiş olsa pek çok problem kendiliğinden halledilirdi. Mağdur çocuk ve gençlerimiz, maddî açlığa terk edildikleri gibi, manevî açlığa da terk edilmektedir. Sokak çocukları dışındaki çocuk ve gençlerimizin de pek çok problemi vardır. Binlerce gencimiz, millî ve manevî değerlerden yoksun, başıboş, gayesiz, hedefsiz, nereye ve kime ait olduğunu bilmeyen kimliksiz yetişmekte ve bunlar daha sonra toplum için bir problem kaynağı haline gelmektedir. Dolayısıyla sokak çocuklarının dışındaki çocuk ve gençler de belli oranda risk altındadır. Sokak çocukları sorunu, toplumdaki çarpıklıkların, yozlaşma ve manevî değerlere yabancılaşmanın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

Yaygın olarak kabul edilen anlayışa göre, buluğa ermemiş kız ve erkeklere çocuk denir.[6] "Sokak çocukları" terimi ise, ilk olarak 1851 yılında Henry Mayhew tarafından kullanılmıştır. Ancak genel kullanım 1979'da Birleşmiş Milletler Çocuk Yılı'ndan sonra olmuştur. Bu terim kullanılmadan önce bu çocuklar, "evsiz ve ailelerinden kaçmış çocuklar" olarak ifade edilmekte idi.[7] Ülkemizde ilk zamanlarda "sokak çocukları" deyimi yerine "köprü altı çocukları" deyimi kullanılırdı. Sokak

[4] Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk., Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Bulunmuş Mal ve Çocuk,* (basılmamış yüksek lisans tezi), MÜSBE, İst., 1988.

[5] Beyanname ile İslâm'da Çocuk Hakları konusunda karşılaştırmalı bir çalışma için bk. İbrahim Canan, *İslâm'da Çocuk Hakları,* 2. bsk., Yeni Asya Yay., İst., 1981.

[6] Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk., Orhan Çeker, *Çocuk ve Hakları,* Kayıhan Yay., İst., 2004, sh. 28-29; Celal Erbay, *İslâm Hukukunda Küçüklerin Himayesi*, Rağbet Yay., İst., 1998, sh. 9.

[7] Bk., H. Yıldız Burkovik, *Sokakta Yaşayan Evden Kaçmış Çocukların Wısc-r Test Sonuçlarının Değerlendirilmesi,* İÜSBE (basılmamış yüksek lisans tezi), İst., 2000, sh. 6.

çocuklarının belirli bir tanımlamasını yapmak oldukça güçtür.[8] Dolayısıyla değişik kategorilerde değişik tanımlar yapılmaktadır. UNICEF (1988) sokak çocuklarını, "zamanlarının büyük bölümünü sokakta geçiren, herhangi bir korumadan ve yetişkinlerinin doğrudan desteğinden yoksun çocuklar" olarak tanımlamaktadır. Sokak çocukları, daha çok aileleriyle kurdukları ilişki ve sokağı kullanım temeline göre üç kategori altında incelenmektedir. Birinci kategori, sokakta çalışan ve aileleriyle düzenli bağı olan, onlarla yaşayan ancak "sokağa aday" çocuklar; ikinci kategori, yetersiz veya düzensiz aile desteğine sahip ancak "sokakta bulunan" çocuklar; üçüncü kategori, "sokağın çocukları" olarak nitelendirilen, sokağı mekân edinmiş, çoğunlukla bir uçucu madde bağımlısı olan ve işlevsel bir aile desteği olmayan çocuklardır.[9] Biz makalemizde son maddeye giren sokakta yaşayan, günün 24 saatini sokaklarda geçiren çocuklar üzerinde duracağız.[10] Ayrıca benzerlikleri olsa da farklılık arz eden "sokakta çalışan çocuklar" sorunu, müstakil olarak ele alınıp işlenebilir. "Sokaklarda çalışan çocuklar, ileride sokak çocuğu olma riski taşımaları nedeniyle üzerinde önemle durulması gereken kesimlerden biridir."[11]

Sokak çocukları sorununun toplumsal, ekonomik, politik ve kültürel nedenleri vardır. Kentsel yoksulluk, kentleşme ve gecekondu olgusu, aile ve çocuk ilişkisi, aile istismarı (terk eden, istismar ve ihmal eden aile), modernleşme, ilgisizlik, kentleşme ve göç hareketleri, yanlış ve eksik eğitim, sevgi eksikliği, ekonomik sıkıntı, sokağın çekiciliği, çocuk iş gücünün kullanılması gibi nedenler bu sorunu oluşturmakta etkili olmaktadır.[12] Bununla birlikte, farklı kültürlerde sorunun boyutları farklılaştığı gibi, anılan faktörler de ülkelerin sosyo-ekonomik ve siyasal yapılanmalarına göre farklılaşabilmektedir.[13] Ülkemizde yoksul kesimlerden sanayileşmiş büyük şehirlere göç olayı yoğun bir şekilde yaşanmış, son dönemlerde de doğudaki siyasi huzursuzluk ve buna bağlı olarak terör nedeniyle büyük kentlere kitlesel bir göç hareketi yaşanmıştır.[14] Kırdan kente göç eden aileler kent çevresinde oluşturdukları "gecekondu" denilen alt yapısı eksik, fizik ve çevre

[8] Betül Altıntaş, *Mendile, Simite, Boyaya, Çöpe Ankara Sokaklarında Çalışan Çocuklar*, İletişim Yay., İst., 2003, sh. 21.

[9] Bk., Oğuz Polat, *Sokak Çocukları*, Özgün Ofset, İst., 2002, sh. 2-5; Altıntaş, age, sh. 11-12, 22-26; Sibel Yılmaz, *Sokak Çocukları*, HÜSBE (basılmamış yüksek lisans tezi), Ank., 1998, sh. 1-3; Elçin Yoldaşcan, "Adana'da Yaşayan Sokak Çocuklarının Tanımlayıcı Özellikleri", *Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 12, İst., 2002, sh. 143.

[10] Sokak çocukları, 2828 sayılı Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu Kanunu'nda "Korunmaya Muhtaç Çocuklar" kapsamında ele alınmaktadır. (SHÇEK Kanun 1983 madde: 3) Bu maddeye göre korunmaya muhtaç çocuklar "beden, ruh ve ahlâk gelişmesi veya şahsî güvenlikleri tehlikede olan, ana veya babasız, ana-babası belli olmayan ya da onlar tarafından terk edilmiş, ihmal edilen, fuhuş, dilencilik, alkollü içki veya uyuşturucu madde kullanma gibi her türlü sosyal tehlikelere ve kötü alışkanlıklara karşı savunmasız bırakılan ve başıboşluğa sürüklenen çocuklar" olarak belirlenmiştir.

[11] Yılmaz, age, sh. 35.

[12] Bk., Oğuz Polat, *Sokak Çocukları,* sh. 17-19; Altıntaş, age, sh. 28; Yılmaz, age, sh. 7-14; Burkovik, age, sh. 1-2.

[13] Altıntaş, age, sh. 28; Yoldaşcan, agm, sh. 143.

[14] Havva Uslu, "Yoksulluk Göç ve Kentleşmenin Sonucu: Sokakta Yaşayan ve Çalışan Çocuklar", *Başbakanlık Araştırma Kurumu Başkanlığı, IV. Aile Şurası "Aile ve Yoksulluk" Bildirileri*, Ank., 2004, sh. 551.

şartları olumsuz olan yerleşim bölgelerinde, kent imarı, eğitim, sağlık, beslenme ve özellikle gençlerin ve çocukların bu karmaşıklıkta başı boş kalmaları, uyum sorunlarını ortaya çıkarmaktadır.[15] Sözgelimi Ankara içerisinde işlenen adi suçların %95'inin gecekondu aile çocuklarınca yapıldığı belirtilmektedir.[16] Gelir eşitsizliğine dayanan yoksulluk içerisinde yetişen çocuk, ihtiyaçlarının karşılanmadığı bir ortamda başta eğitim-öğretim olmak üzere pek çok imkândan mahrum kalmaktadır.[17] Yapılan araştırmalarda evden kaçan çocukların önemli bir bölümünün parçalanmış ailelerden geldiklerini ve yine önemli bir bölümünün tek ebeveynle birlikte oturduklarını göstermektedir. Anne-babadan birinin ölmüş olması, veya anne-babanın ayrı yaşaması, boşanmış olması veyahut ikisinden birinin alkolik olması, herhangi bir suçtan dolayı mahkûm olması, aile içerisinde geçimsizliğin olması, işsizlik, bedensel ve ruhsal hastalıklar, baskı ve çatışmaların/şiddetin uygulanması etkili nedenler arasındadır.[18] Bütün bunlar, gelecekte birer yetişkin olarak çeşitli toplumsal rol ve işlevler üstlenecek olan çocukların psiko-sosyal ve zihinsel gelişimlerini olumsuz olarak etkileyebilmekte ve çoğu kez bu durumdaki çocuklar sokağa açılabilmektedir.[19] Çocukların evden kaçmasında en büyük etken anne-babadır.[20] Anne-babanın geçimsiz olduğu bir ailede çocuk kendini emniyette hissetmez. His dünyası karmakarışıktır. Endişe ve korku içerisindedir.[21] Evden kaçma, olumsuz ana-baba çocuk ilişkilerine tepkisel olarak çocuğun karşı çıktığını gösteren bir harekettir. Başka bir deyişle evden kaçma bir bakıma çocuğun ana-babayı reddetmesidir.[22] Dolayısıyla çocuğun yetişip gelişiminde ailenin önemli bir yeri vardır. Aile, çocuğa güven duygusu aşılar, toplumsallaşmayı öğretir, ona rehberlik eder, hayatta başarılı olmanın kurallarını öğretir, yeteneklerinin gelişmesini sağlar.

Çocukları sokağa iten nedenler sürdüğü ve gerekli önlemler alınmadığı takdirde bugün yalnızca bu çocuklara ve onların ailelerine özgü gibi görünen sorunlar, ileride toplum için yeni sorunlar ortaya çıkaracaktır.[23] Her çocuk yeterli ilgi, sevgi ve güven duygusu içerisinde yaşamayı ister ve buna ihtiyaç duyar. Ruhî, bedenî ve duygusal gelişiminde bu çok önemlidir. Sevgisiz çocuk, bir nevi su verilmeyen çiçeğe benzer, zamanla kurur; çok su verildiğinde de çürür. Bu durumda ihtiyacı kadar çocuğa dengeli ve ölçülü bir şekilde sevgi verilmelidir. "Sevgi ve şefkat çocuk için bütün oyuncaklardan ve hediyelerden daha üstündür."[24]

[15] Yılmaz, age, 7-8.

[16] Peker, age, sh. 40.

[17] Yılmaz, age, sh. 8-9.

[18] Bk., Altıntaş, age, sh. 33-34; Yılmaz, age, sh. 10-12.

[19] Burkovik, age, sh. 2.

[20] Hüseyin Peker, *Çocuk ve Suç*, Çocuk Vakfı Yay., İst., 1994, sh. 51.

[21] Peker, age, sh. 32.

[22] Yılmaz, age, sh. 24. SHÇEK İstanbul il müdürü, yapılan bir araştırmada evden kaçan çocukların %33'ünün aile içinde şiddete maruz kaldığını ifade etmiştir. Geniş bilgi için bk., www.sokakcocuklari.net/haber05.htm

[23] Burkovik, age, sh. 2.

[24] Peker, age, sh. 51.

Kısaca diyebiliriz ki, sokak çocukları sorunu, çocuk haklarının ihlâlinden ve uygulanmamasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla *"Hakları çalınmış çocuklar"* deyimi, bu gerçeği çok güzel bir şekilde anlatmaktadır. Şu vecizeler de bu savımızı desteklemektedir: *"Suçlu çocuk yoktur; suça itilmiş çocuk vardır." "Her çocuk yaratılıştan iyidir." "Haklarından yoksun bırakılan ya da geç yararlanan çocuk, sömürülen çocuktur."*

II. DÜNYADA VE ÜLKEMİZDE SOKAK ÇOCUKLARI SORUNU

Dünyanın birçok kentinde günün büyük bir bölümünü sokakta geçiren çocukların sayıları giderek artmakta ve kentlerin ayrılmaz bir parçası olarak görülmektedir.[25] Sokak çocukları genelde ana-babasız, ana-babası belli olmayan, ana-babası tarafından terk edilen ya da ana-babası tarafından ihmal edilen çocuklardır. Sokağa terk edilen bu çocuklar, korunmasız olup, her türlü hayatî ve ahlâkî tehlikeyle karşı karşıyadırlar. Bunlara sahip çıkılmadığı takdirde potansiyel bir suç odağı olmaktan çıkamayacaklardır.

UNICEF'in sokak çocukları projesi kapsamında yapılan değerlendirmede, dünyada 100 milyon çocuk sokakta yaşamaktadır. Bunlardan % 40'a yakını Latin Amerika'da, % 30'u Asya ülkelerinde, %10'u ise Afrika ülkelerinde yaşamaktadır.[26] Ancak bu sayılar verilirken hangi tanımlar çerçevesinde hareket edildiği belirtilmemektedir.[27] Dünyada ve ülkemizde sokak çocuklarının sayısında her geçen gün artış gözlemlendiği bir gerçektir. Yüzyılımızda kimsesiz çocuklar sorunu gelişmiş ülkelerde bile tam anlamıyla çözülmüş değildir. Ancak gelişmemiş ülkeler bu bakımdan henüz Orta Çağ'ı yaşıyorlar. Arjantin'de Rio da Janeiro sokaklarından her ay evden atılmış yüzlerce çocuk toplanıp ilgili kurumlara yerleştiriliyor. Uruguay'da kurumlarda barınan çocukların % 75'i sokağa atılmış çocuklardır.[28] Halbuki Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Bildirisi, hiçbir ayırım yapılmadan bütün çocukların gözetilmesi, korunması ve haklardan mahrum bırakılmaması üzerinde ısrarla durur. Bu durum, toplumun tüm katmanlarının ilgilenmesi gereken bir sorundur.

Sokakta yaşayan evden kaçmış çocuklar sorunu, ülkemizin son yıllarda karşı karşıya kaldığı, dünyanın birçok ülkesinde ise özellikle Brezilya, Kolombiya ve Latin Amerika gibi ülkelerde yıllardır kanayan bir yaradır.[29] Örneğin Brezilya, uzun yıllardan beri sokak çocukları sorunu ile özdeşleştirilmektedir. Brezilya'da sokak, acımasız ve tehlikeli bir işyeridir. Öyle ki burada çocuğun yaşamı bile tehdit altındadır. Çocuklar örgütlü suç çetelerinin, diğer gençlerin, hatta polisin elinde can vermektedir. Hazırlanan bir rapora göre Rio de Jeneiro'da her gün üç sokak

[25] Yılmaz, age, sh. 27.

[26] Oğuz Polat, *Sokak Çocukları*, sh. 36; Burkovik, age, sh. 1. Ayrıca bk., Altıntaş, age, sh. 27; Yılmaz, age, sh. 27-28. UNICEF'İN sokak çocuğu tanımına dahil olan çocuklar bu kapsamda değerlendirilmiş olsa gerek.

[27] Yımaz, age, sh. 5.

[28] Atalay Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk,* Özgür Yay., İst., 1992, sh.193.

[29] Burkovik, age, sh. 1.

çocuğu öldürülmektedir.[30] 1980'li yılların ortasında, Brezilya'da sokak çocuklarından oluşan çeteler özellikle geceleri dehşet saçmaya başlamışlardı. Sokaktan geçenleri soyuyor, dövüyor, bazen de öldürüp kaçıyorlardı. Bu tip olayların çok artması üzerine insanlar kendi aralarında örgütlenerek çocuk avını başlattılar. İnanılmaz bir şekilde geceleri gruplar halinde sokaklarda gezerek bir nevi safari yapıyorlar ve yakaladıkları sokak çocuklarını öldürüp bir kenarda bırakıp gidiyorlardı. Sokak çocuğu avının, uzun süre devam etmesi ve uluslararası arenada ses bulması üzerine asker ve polisin geniş önlemler almasına rağmen, geçen süre içerisinde bile çok sayıda çocuğun öldürüldüğü tespit edilmiştir.[31] Bu olayların, gerekli tedbirler alınmadığı takdirde her ülkede olması kaçınılmazdır. İntikam duygusuyla hareket edilmesi sorunu çözmez, aksine artırır.

Brezilya, Filipinler, Hindistan, Kenya ve İtalya'da yapılan araştırmalar sokak çocukları sorununun kaynağında, seçilen sosyo-ekonomik politikaların getirdiği baskılar ve yoksulluğun yanı sıra, insanca yaşam koşullarının ortadan kalkması, ailelerin destek sistemlerinin zayıflaması ve giderek çözülmesi ve nihayet çocukların özlemlerini yanlış yerlere yönlendiren ve onların marjinalleşme sürecini hızlandıran, tüketici, baştan çıkarıcı ve tehlikeli yaşam tarzları gibi "evrensel" eğilimler olduğunu göstermiştir.[32]

Türkiye'de ilk sokak çocuklarına 1940'lı yıllarda İstanbul'da rastlamaktayız. İstanbul'daki Eski Galata Köprüsü'nü mesken tutmaları nedeniyle "köprüaltı" çocukları denilen bu çocuklar, bazı edebiyatçılara malzeme olmuştur.[33] Sayıları hakkında kesin bir bilgi olmamasına rağmen bazı tahminler yapılmaktadır. Şimdilik ülkemizde tüm şehirlere yayılmış bir problem olmayıp daha çok doğudan yoğun bir şekilde göç alan İstanbul, Ankara, İzmir, Mersin, Adana, Antalya, Şanlıurfa, Gaziantep, Diyarbakır gibi şehirlerde sorun kendini göstermektedir. Bunlar arasında İstanbul, diğer kentlere göre sokak çocuklarının en çok bulunduğu merkez konumundadır.[34]

Sokakta yaşayan çocuklar sorununun son on yıllar içinde artarak büyümesinde, kuşkusuz, dünya ölçeğinde yapısal dönüşümün önemli bir rolünün olduğunu söylemek mümkündür. Ülkemizde bu sorun 1990'lı yıllarda kendini yoğun bir şekilde göstermeye başlamıştır. Bunda da önemli ölçüde büyük illere zorunlu göçün gerçekleşmiş olması etkili nedenler arasındadır. Göç-Der'in (2002) raporuna göre, 1989-1999 yılları arasında 3438 kırsal yerleşim birimi boşaltılmış, 4-4.5 milyon insan yerinden edilmiştir. Zorunlu göç, hem demografik ve çevresel bakımdan, hem de siyasal, sosyal ve ekonomik bakımlardan radikal bir altüst oluşa ve kapsamlı bir tahribata neden olmuştur.[35]

[30] Yılmaz, age, sh. 31.

[31] Oğuz Polat, *Brezilya'yı Unutmayalım*, www.sokakcocuklari.net/20_2003yorum.htm, (Sokak Çocukları Rehabilitasyon Derneği). Ayrıca bk., Oğuz Polat, *Sokak Çocukları,* sh. 215.

[32] Altıntaş, age, sh. 13-14.

[33] Yılmaz, age, sh. 33; Burkovik, age, sh. 8. Ayrıca bk., Oğuz Polat, *Sokak Çocukları*, sh. 24-25.

[34] İstanbul, Diyarbakır, Şanlıurfa gibi bazı illerde sokak çocukları üzerinde anketler uygulayarak sorunun daha gerçekçi tespiti için araştırmalar yapılmaktadır. Bk., Yılmaz, age, sh. 51.

[35] Altıntaş, age, sh. 14-15.

Modernleşme süreciyle tanışıncaya kadar Osmanlı İstanbul'unda sokak çocuklarından söz edilemez. Gündelik yaşam örgütlenmesi içinde ailenin, mahallenin ve iş alanında loncaların, toplumun sorumluluk bilincinde ve dayanışmasında rolü büyüktür. İmaret ve vakıflar gibi kurumlarla desteklenen idarî ve toplumsal örgütlenme iman üzerine inşa edilen bir kamusal ahlâkla beslenir ve bir oto kontrol mekanizmasıyla sokak çocukları üretebilecek bir esneklik alanı bırakmaz.[36]

Sokakta yaşayan çocuklar, tüm zamanlarını sokakta geçirirler; zararlı alışkanlık ve şiddet oranı çok yüksek olduğundan aileleri ile ilişkilerini tamamen kopardıkları için fiziksel ve ruhsal tüm tehlikelere açıktırlar. Sevgisizlik, eğitimsizlik, terk edilmişlik duygusu, güvensizlik, cinsel ve psikolojik istismar nedeniyle hayata ve geleceğe yönelik yargıları ve düşünceleri farklıdır.[37] Bu çocuklar, fiziksel, cinsel ve duygusal açıdan sokaklarda her türlü istismara her an açık olabilecek konumdadır.[38] Sokak çocuklarının sokaklarda madde bağımlılığı, sigara, kumar, alkol, hırsızlık, yankesicilik, fuhuş, uçucu ve uyuşturucu madde bağımlılığı, hap kullanma ve bunların ticareti gibi her türlü kötü alışkanlıklara kendini kaptırması mümkün ve muhtemeldir.[39] Fiziksel sağlıkları tehlikede olduğu gibi, ruhsal sağlıkları da tehlikededir. Çeşitli olumsuzluklar içerisinde yaşayan bu çocuklarda depresyon görülme oranı da yüksektir. Terk edilmiş, boş ve eski binalarda, bankamatiklerde, tren garlarında, sur diplerinde kısaca sağlıksız koşullarda yaşamaları, beraberinde hastalanma riskini ve birbirinden hastalık bulaşma tehlikesini getirmektedir. Olumsuz şartlar her türlü hastalık riskini oldukça artırmaktadır. Şiddete maruz kaldıkları gibi, kendileri de zaman zaman şiddet olaylarına karıştıkları bir gerçektir. Sokağa terk edilen ve toplum tarafından dışlanan bu çocuklar, potansiyel suçlu konumunda olup, her suçu işlemeye aday durumundadır. Yaşları büyüdükçe bu olumsuzlukların her biri katlanarak artmaktadır. Neticede, toplumun bundan zarar görmesi ve toplumda huzursuzluk meydana gelmesi kaçınılmaz olacaktır.

Birçok ülkede sokak çocukları, insanlar ve resmî kuruluşlar tarafından serseri ve potansiyel suçlu kişiler olarak görülmektedir. Çocukların aile denetiminden uzak olarak sokaklarda yaşamaları, gereksinimlerini karşılayabilmek için ya da grup bilinci nedeniyle suç işlemeleri olasıdır. Bunun yanında yetişkinler tarafından yönlendirilmekte ve bu tür işler için çocuklar kullanılabilmektedir.[40] Bu çocuklara, tüm bu tehlikelerden uzak, olumlu bir yaşam sunmak, sağlıklı bir toplumun oluşturulmasında çok önemlidir. Zira bugünün çocukları yarının yetişkinlerini, dolayısıyla yarının toplumunu oluşturacaklardır.[41]

[36] Havva Uslu, "Yoksulluk Göç ve Kentleşmenin Sonucu: Sokakta Yaşayan ve Çalışan Çocuklar", sh. 552.

[37] Havva Uslu, "Çocuklar Sokakta Solmasın", *Diyanet Aylık Dergi*, sayı: 169, Ank., Ocak 2005, sh. 58; Altıntaş, age, sh. 21

[38] Yılmaz, age, sh. 15.

[39] İstanbul'daki sokak çocukları üzerinde yapılan bir araştırmaya göre bu çocukların suça karışma ve kötü alışkanlıklar edinme oranlarının yüksek olduğu gözlenmektedir. Bk., www.radikal.com.tr/ haber.php?haberno: 134843.

[40] Yılmaz, age, sh. 23.

[41] Burkovik, age, sh. 4.

III. DİNİN SOKAK ÇOCUKLARI SORUNUNA BAKIŞI

Din, yaşı ve cinsiyeti ne olursa olsun, genel olarak insanı değerli ve şerefli bir varlık kabul etmektedir. İslâm, insan merkezli ve toplumsal konularla iç içe olan bir dindir. Din, insan ile Allah arasındaki ilişkileri düzenlediği gibi, insanın toplum ile olan ilişkilerini de düzenlemektedir. Dinin amacı, fert, aile ve toplum hayatında huzurun, refahın ve haklara saygının hâkim olmasını sağlamaktır. Sadece ibâdet hayatıyla ilgilenmeyip, aynı zamanda sosyal dayanışmayı ve yardımlaşmayı gerçekleştirmektedir. "Din, insan içindir, insan, din için değildir. Allah, insanı din için değil, dini insan için göndermiştir. Dolayısıyla din de araçtır."[42] Toplumda yaşanan sorun ve problemlere sosyal içerikli çözümler getirmesi, dinin var oluş gayelerindendir. Dolayısıyla dini dışlayan bir anlayış ve zihniyet, beraberinde çözülmesi imkânsız pek çok sorun getirmiştir. Dünyayı yaşanmaz hale getiren yine bu zihniyettir. Sokak çocukları sorunu, ilk defa bu denli büyük çapta dünyada ve ülkemizde yaşanmaktadır. Tarihte İslâm toplumlarında bu denli bir sorun yaşanmamıştır. Dışarıda kalan yabancı biri, o muhitin sâkinleri, aldıkları İslâmî terbiye gereği o kişiyi Tanrı misafiri olarak telâkki eder ve gece evlerinde misafir ederlerdi. Dolayısıyla İslâm toplumlarında muhtaç ve zor durumda olan kişiler dışlanmamış, sürekli korunmuş ve kendilerine yardım eli uzatılmıştır.

İslâm dini, toplumun en zayıf ve istismara müsait kesimleriyle (çocuk, yetim, kadın, köle, fakir vb.) hassaten ilgilenmiş, onların korunması, aç ve açıkta bırakılmaması için bir dizi sosyal tedbirler almıştır. Örneğin zekât, fitre, kurban ve sadakalar hep buna yöneliktir. Hz. Peygamber, kendi zamanında, bu tür insanlara yakın olduğu ve onlara değer verdiği için, bu insanlar İslâm'ı çok kolay kabul etmişlerdir. Batıda, değerli bir varlık olduğu ve onun da hakları olabileceği anlayışı çok geç gelmiştir. Dolayısıyla yakın bir zamana kadar Batıda, büyüklerle eşit tutuldukları için çocuklara karşı kötü muamele edildiğine dair şaşırtıcı örnekler çoktur. Örneğin İngiltere'de dükkândan eşya çalan bir çocuk idama mahkûm olmaktan kurtulamamıştır.[43] İslâm dininde ise, sorumluluk ve hukukî yükümlülük açısından çocuğa yetişkinle aynı muâmelede bulunulmaz. "*Üç kişiden kalem (sorumluluk) kaldırılmıştır. Uyuyandan uyanıncaya kadar, çocuktan bâliğ oluncaya kadar ve deliden aklı başına gelinceye kadar.*"[44] hadisi bu gerçeği ifade eder. Dolayısıyla bu durumda olan kişilere ceza uygulanmaz.[45]

İslâm dininin bir yüzü sosyal hayata yöneliktir. İslâm, sürekli kendini düşünen, kendi menfaatinden başka bir şeyi görmeyen, kısaca ben merkezli bir dünya

[42] Recep Kılıç, "Dini Nasıl Anlamalı?", *Hz. Muhammed ve Gençlik*, D.V.Y., Ank., 1995, sh. 41.

[43] Geniş bilgi için bk., Yörükoğlu, age, sh.216, 23; İbrahim Canan, *İslâm'da Çocuk Hakları,* 2. bsk., Yeni Asya Yay., İst., 1981.

[44] Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, Talâk, 11, Hudûd, 22, Çağrı Yay., 2. bsk., İst., 1982; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as, *Sünen-i Ebî Dâvûd,* Hudûd, 17, Çağrı Yay., İst., 1981; Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, Hudûd, 1, thk., A. M. Şâkir-M. F. Abdülbâkî-İ. A. Avad, Kahire, 1938; İbn Mâce, Ebû Abdillah el-Kazvînî, *es-Sünen*, Talâk, 15, thk., M. F. Abdülbâkî, Dâru'l-Fikr, trs.; Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen,* Talâk, 21, Çağrı Yay., İst., 1981.

[45] İslâm tarihinde yaşanan bazı örnekler ve açıklamalar için bk, Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1981, III, 309-310; Azîmâbâdî Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak, *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd,* Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, XII, 61.

anlayışını asla onaylamaz. Zorunlu olarak beraber yaşayan insanların birbirlerini düşünmesi, gözetmesi hem İslâmî, hem de insanî bir görevidir. Bir insanı kurtaran tüm insanlığı kurtarmış, bir insanı öldüren (ölüme terk eden) bütün insanlığı öldürmüş gibi olacağını ifade eden bir dinin,[46] sokak çocuklarıyla ilgilenmemesi düşünülemez. Hatta İslâm hukukçuları, sokağa atılan çocuğa sahip çıkılmasının farz-ı kifâye olduğunu, hiç kimse tarafından o çocuk sahiplenilmezse, bütün Müslümanların günahkâr olacağını,[47] sahip çıkılmaması durumunda ta'zir suçları kapsamında failleri cezalandırılabileceğini söylemişlerdir.[48] Bu problem karşısında herkesin duyarlı, yardım sever olması, yapılması gereken hizmetler arasında belki de ilk sırada yerini alacaktır.[49] *"Komşusu açken tok yatan kimse bizden değildir."*[50] buyuran Hz. Peygamber, evinde bir kediyi aç bırakıp ölmesine sebep olan bir kadının cehennemlik olduğunu,[51] öte yandan susuzluktan ciğeri kavrulmuş bir köpeğe ayakkabısıyla kuyudan su çekip yaşamasına sebep olan kötülüklere bulaşmış bir kadının cennete gideceğini ifade etmiştir.[52] İslâm dini şefkat ve merhamet dinidir. Tüm canlılara karşı bu yaklaşım içerisindedir. *"Merhametli olanlara Rahmân da merhamet eder. Yerde olanlara merhametli olun ki, gökte olanlar da size merhamet etsinler."*[53] *"Merhamet etmeyene merhamet edilmez."*[54] Bu hadislerin öngördüğü merhamet, sadece insanlarla sınırlı olmayıp, tüm canlıları kapsamaktadır. Şefkat ve merhamet duygularını yitirmiş bir insan, çevresindeki varlıklara karşı acımasız ve yıkıcı/tahripkâr davranışlar içerisinde olacaktır.

İslâm dini, mensuplarına maddî ve manevî sorumluluklar getirmiştir. Hadiste *"Geçindirdiği kimseleri ihmal etmesi kişiye günah olarak yeter."*[55] buyurulduğu gibi, *"Kendileri ihtiyaç içersinde olsalar bile, diğer kardeşlerini kendilerine tercih ederler."* [56] âyeti de, toplumda başkalarının da düşünülmesi gerektiği hususunu, olgun mü'minlerin özellikleri olarak nitelemektedir.[57] Kişinin kazandığının sahibi ve mâliki olması, İslâm hukukunun ona tanıdığı bir haktır, fakat ondan diğer insanları da faydalandırması ahlâkî bir husustur. İslâm'ın bu insanî yaklaşımını, Batı kalıplarına göre düşünenlerin anlamaları oldukça zordur.[58] Yemek ikramını güzel ameller

[46] Mâide, 5/32.

[47] Geniş bilgi için bk., Çeker, age, sh. 194; Erbay, age, sh. 71-72.

[48] Bk., Erbay, age, sh. 72.

[49] Kemal Çakmaklı, *Psiko-Sosyal Sağlığın Korunması Koruyucu Ruh Sağlığı,* Seha Neşr., İst., 1997, sh. 126.

[50] Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, thk., Hâlid Abdurrahmân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1996, sh. 52; Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1981, IV, 167; Heysemî Ali b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-Zevâid,* Dâru'l-Kitâbi'-Arabî, 3. bsk., Beyrut, 1982, VIII, 167.

[51] Buhârî, Enbiyâ, 54; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh,* Selâm, 151-152, Birr, 133-134, thk., M. F. Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Lübnan, 1956.

[52] Müslim, Selâm, 155. Ayrıca bk., Buhârî, Müsâkât, 9; Müslim, Selâm, 153; Ebû Dâvûd, Cihâd, 44.

[53] Tirmizî, Birr, 16.

[54] Buhârî, Edeb, 18; Müslim, Fedâil, 65.

[55] Müslim, Zekât, 40; Ebû Dâvûd, Zekât, 45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yay., İst., 1993, II, 160, 193, 195.

[56] Haşr, 59/9.

[57] Ayrıca bk., Nisâ, 4/36; İnsân, 76/8.

[58] Ahmet Debbağoğlu, *İslâm İktisadına Giriş,* Dergah Yay., İst., 1979, sh. 44.

arasında sayan Hz. Peygamber[59] *"Bir kimse, kardeşinin yardımında bulunduğu sürece, Allah da o kimsenin yardımında olur."*[60] buyurarak insanları sosyal dayanışmaya teşvik etmiştir. İslâm, dünyanın geçici olduğunu, sahip olunan mal ve servetin bir gün zorunlu olarak terk edileceğini, bu nedenle başkalarının da maddî-manevî açıdan düşünülmesi gereğini sık sık hatırlatır. Bu yolla âhirete yatırım yapılmasını öngörür. Bu konuda pek çok hadis vardır: *"Dul ve yoksul için çalışan kimse, Allah yolunda savaş eden mücahid gibidir, yahut gece namazlı, gündüz oruçlu kimse gibidir."*[61] Bu hadiste kocasız fakir kadın ve yoksul kimsenin işlerini gören, onların nafakasını temine çalışan ve onlara yardımcı olan kimsenin kazanacağı sevap teşbih yoluyla anlatılmaktadır.[62] *"Yarım hurma ile de olsa cehennemden korunun!"*[63] Kişi, az bir infak dahi olsa onu küçümsemeyerek kendini buna alıştırmalıdır.[64] *"Servet, bir Müslüman için ne güzel arkadaştır. Yeter ki, o servetinden fakire, yetime ve yolcuya vermiş olsun."*[65]

Hayat inişli çıkışlı bir süreç olduğundan, hiçbir insanın gelecekte başına nelerin geleceğiyle ilgili bir garantisi yoktur. Çevremizde ölüm, doğum, savaş, tabii afetler, sakat kalanlar, yetim ve öksüz kalanlar eksik olmuyor. Dolayısıyla İslâm dini, hayatın acı ve sıkıntılarıyla kıvranan zayıf, yoksul, yetim, dul ve muhtaç olan kişilerin korunmasını, onların yapayalnız dertleriyle baş başa bırakılmamasını öngörür. Ana-babasından her ikisini veya birini kaybetmiş olan çocukların korunması toplumun görevidir.*"Yetimi sakın azarlama, senden bir şey isteyeni kovma!"*[66] âyeti, Hz. Peygamber'in şahsında tüm Müslümanlara hitap etmektedir. *"Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, ancak karınlarını doldurasıya ateş yemiş olurlar…"*[67] *"Yetimin malına yaklaşmayın. Yalnız (yetim) rüşdüne girinceye kadar en güzel biçimde (yaklaşma) müstesna…"*[68] *"Dini yalanlayanı gördün mü? İşte o, yetimi incitir, yoksulu doyurmak için ön ayak olmaz."*[69] *"Doğrusu siz, yetime ikram etmiyorsunuz…"*[70] Meallerini verdiğimiz âyetlerde yetim ve yoksulla ilgilenilmemesi, kötü insanların gayr-i ahlâkî davranışları olarak vurgulanmakta ve bu tür davranışlardan kaçınılması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Cahiliyye döneminde, yetimler horlanır ve onların haklarına riâyet edilmezdi. Kur'ân'da, yetimin gözetilmesi, hakkının korunması, aç-açıkta bırakılmaması, onlara en iyi şekilde davranarak sahip çıkılması,

[59] Buhârî, Îmân, 6, 20; İsti'zân, 9,19; Müslim, Îmân, 63.

[60] Müslim, Zikir, 38; İbn Mâce, Mukaddime, 17.

[61] Buhârî, Nafakât, 1; Müslim, Zühd, 41; Tirmizî, Birr, 44; İbn Mâce, Ticârât, 1. Ayrıca bk. Nesâî, Zekât, 78.

[62] Bk., Nevevî Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, XVIII, 313; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs., X, 437; Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbn Mâce Tercümesi ve Şerhi*, Kahraman Yay., İst., 1992, VI, 101.

[63] Buhârî, Zekât, 10, Edeb, 34; Müslim, Zekât, 66-68.

[64] Nevevî, age, VII, 102-103; Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi,* Sönmez Neşr., İst., 1977, V, 388.

[65] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 21.

[66] Duhâ, 93/9-10.

[67] Nisâ, 4/10.

[68] En'âm, 6/152.

[69] Mâûn, 107/1-3.

[70] Fecr, 89/17.

terbiyesi, eğitimi, malının korunması, evlendirilmesi gibi konularda pek çok âyet söz konusudur.[71] Mekke'de yetimlerle ilgili âyetlerde daha çok onlara karşı iyi muâmelede bulunulması istenirken, Medine döneminde yetimlerin korunması, maddî yardımların yapılması konusunda daha kesin ve somut âyetler nâzil olmuştur. Örneğin ganimet ve fethedilen yerlerden yetimlere pay verilmesi, miras taksimindeki hakları, yetime bakacak kişilerin uyması gereken kurallar olarak zikredilebilir.[72] Velisi olmayan yetimlerin velisi devlettir. Böyle bir garanti söz konusudur.[73] Günümüzde devlet himayesi ve garantisi daha hissedilir hale getirilmelidir. Ne ferdin, ne de devletin sokak çocukları konusunda ilgisiz ve duyarsız kalması düşünülemez.

IV. ANNE VE BABANIN ÇOCUKLARINA KARŞI SORUMLULUKLARI

İslâm'da akdedilen nikâhın amaçlarından biri de, kime ait olduğu bilinmeyen, başıboş ortada kalan çocukların oluşmasını engellemeye yöneliktir. Bir toplumun temellerinin sağlam olması, öncelikle o toplumun nesebinin sağlam olmasıyla yakın ilişkilidir. Çocuk, anne-babaya Allah tarafından bahşedilmiş diğer nimetlerden çok farklı bir armağan, emanet ve imtihan vesilesidir.[74] Yetim ve kimsesizler de topluma birer emanettir. Çocukların bedenen ve ruhen sağlıklı bir şekilde yetişmeleri ve terbiye edilmeleri bir sorumluluğun gereğidir ve bu, her çocuğun aynı zamanda hakkıdır. İslâm inancına göre çocuk dünyaya tertemiz ve günahsız olarak gelir. Daha sonra sosyal ve kültürel çevre devreye girerek onu ya olumlu, ya da olumsuz yönde etkilemektedir. Çocuk iyiyi de kötüyü de almaya açıktır. Ona rehberlik yapacak olan öncelikle ailesi ve toplumdur. "*Her doğan fıtrat üzere doğar; sonra ana-babası onu Yahudi, Hıristiyan, Mecusî yapar…*"[75] Fıtrat, kusursuz, tertemiz, gelişip olgunlaşmanın bütün güç ve imkânlarını içinde saklayan bir özelliktir. Çocuk, Allah'ın varlığını ve birliğini tanıyıp, O'na yönelebilecek bir eğilim ve istidatla doğar. Fıtrat, çevreye göre şekil alabilecek bir esnekliğe sahiptir.[76] Yapılan araştırmalar gösteriyor ki, çocuk suçluluğunda kalıtsal etkenlerden çok, çevresel etkenler önde gelmektedir.[77]

Anne-babanın çocuğuna karşı görevi daha anne karnındayken başlamaktadır. Her şeyden önce annenin onu, sağlıklı bir şekilde dünyaya getirmek için titiz, dikkatli ve tedbirli olması gerekir. Anne karnında çocuğun menfi olarak etkileneceği sigara, alkol ve zararlı maddelerden uzak durması, düzenli beslenmesi, çocuğa zarar vermemesi için herhangi bir hastalığın bulaşmaması ve ilaç kullanımı

[71] Bk., Bakara, 2/83, 177, 214, 220; Nisâ, 4/6, 8; Enfâl, 8/41; Haşr, 59/7; Beled, 90/8-16.

[72] Bk., Enfâl, 8/41; Haşr, 59/7; Nisâ, 4/6, 8.

[73] İbrahim Canan, "Kur'ân'da Çocukla İlgili Meseleler", *AÜİFD*, sayı: 8, Erzurum, 1988, sh. 38

[74] Bk., Enfâl, 8/28; Teğâbün, 64/15.

[75] Buhârî, Cenâiz, 80, 93, Kader, 3; Müslim, Kader, 22-25; Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, thk., M. F. Abdülbâkî, trs., Cenâiz, 52.

[76] Hayati Hökelekli, "Hz. Peygamber'in Çocuk ve Gençlere Yaklaşımı", *Hz. Muhammed ve Gençlik*, Ank., 1995, sh. 47. Hadiste geçen fıtrat kelimesiyle ilgili geniş bilgi için bk., Nevevî, age, XVI, 424-425; Aynî Bedrüddîn Ebû Muhammed, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır, 1972, VII, 96.

[77] Haluk Yavuzer, *Çocuk ve Suç*, Altın Kitaplar Yay., 2.bsk., 1982, sh. 463.

konusunda çok titiz olması gerekir. Hatta hamile ve emzikli kadınlar, oruç ibadetini bile tehir edebilirler.[78] Çocuğa zarar verici, onu tehlikeye sokucu her türlü riskten uzak durulması esastır. Dolayısıyla çocuğun sağlıklı bir şekilde dünyaya gelmesi için üzerine düşeni hakkıyla yerine getirmesi anneye düşen bir görevdir.

Nesli korumak ve geliştirmek, İslâm'ın temel hedeflerinden biridir. Nesli korumak ise çocuk sahibi olmak, onu yetiştirmek ve evleninceye kadar devam edecek süreçte onunla ilgilenmekle mümkündür.[79] Evlilik birliğinin devamı esnasında, çocuğun bakımı ve terbiyesi anne-babaya aittir. Normal şartlarda bunun aksini düşünmek söz konusu değildir. Zira çocuğa onlardan daha yakın, daha şefkatli ve acıma hisleriyle dolu, iyilik ve merhamette onu kendi nefislerine tercih edecek bir başkasının varlığını düşünmek zordur. Dolayısıyla anne-babanın, çocuklarına bakması, onları terbiye etmesi görevleridir.[80] *"Hepiniz çobansınız ve hepiniz raiyyetinizden (emriniz altındakilerden) sorumlusunuz. Devlet başkanı çobandır ve yönetilenlerden sorumludur. Erkek, ailesi içinde çobandır; ailesinden sorumludur. Kadın da kocasının evinde bir çobandır; eli altındakilerden sorumludur. Hizmetçi, çobandır; hizmet ettiği şahsın malından sorumludur."*[81] Bu hadis, herkese bulunduğu konuma göre sorumluluklar yüklemekle beraber ana-babanın da çocuklarına karşı sorumlu olduğundan söz eder.[82] Çocuğu dünyaya gelen her ana-babanın, sünnet olarak telâkki edilen görevleri arasında, çocuğun kulağına ezan okutulması, isim verilmesi, imkânı varsa akika kurbanı kesilmesi, dua edilmesi, sünnet ettirilmesi, zamanı gelince evlendirilmesi, bedenen ve ruhen sağlıklı bir şekilde büyümelerinin sağlanması, güzel bir şekilde terbiye edilmesi yer almaktadır. Bu konuların her biriyle ilgili pek çok hadis vardır.

Hadislerde, kişinin ailesi için yaptığı harcamaların, bir sadaka olduğu,[83] çocuklarına yapılan harcamaların kişiye sevap kazandırdığı ifade edilmektedir.[84] Çocukların mağduriyeti göz önünde bulundurularak babanın, malının üçte birinden fazlasını tasadduk etmesine Hz. Peygamber izin vermemiştir.[85] Baba, çocuğunun nafakasını sağlamakla yükümlüdür.[86] *"Çocuğuna, eşine, hizmetçine yedirdiğin sadakadır."*[87] buyuran Hz. Peygamber, çocuklarının bakımını ve yetişmelerini sağlayan kişileri de övmüştür.[88] Dolayısıyla aile yuvası kuran bir kimse, eşini ve çocuklarını başkalarına muhtaç ve mağdur etmemek için çalışacak, çaba sarf edecek ve geçimlerini sağlayacak ve bunun karşılığında sevap alacaktır.

Çocuklar, dünyaya geldiklerinde âciz oldukları için uzun bir süre korunmaya ve bakılmaya muhtaçtırlar. İslâm hukukuna göre çocuklar, anne karnında

[78] Buhârî, Tefsîr, 25; Tirmizî, Savm, 21; Ebû Dâvud, Savm, 3.
[79] İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesaj,* DİB Yay., Ank., 2003, sh. 334
[80] Erbay, age, sh. 147.
[81] Buhârî, Cum'a, 11; *Müslim,* İmâret, 20.
[82] Bk. Nevevî, age, XII, 417-418; Aynî, age, V, 273-274.
[83] Buhârî, Îmân, 41, Meğâzî, 12, Nafakât, 1; Müslim, Zekât, 48.
[84] Buhârî, Nafakât, 14; Müslim, Zekât, 47.
[85] Buhârî, Ferâiz, 6, Vesâyâ, 3; Müslim, Vasiyye, 5; Ebû Dâvûd, Ferâiz, 2.
[86] Çeker, age, sh. 166.
[87] Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, sh. 44.
[88] Buhârî, age, sh. 44.

teşekkül etmelerinden itibaren bir şahsiyet olarak kabul edilmişlerdir.[89] Çocuk, temyiz ve buluğ çağına gelinceye kadar iyiyi kötüden ayırt edemez. Dolayısıyla bu dönem içerisinde anne-babanın veya onların yerine geçecek bir aile büyüğünün yanında, onların himayesi ve terbiyesi altında yetişmesi gerekmektedir. Çocuğun bakımı ve emzirilmesinde, anne önemli bir role sahiptir. Çünkü bu dönemlerde çocuğun terbiyesinde asıl olan annedir, anne fıtraten çocuğuna daha şefkatlidir.[90] *"Emzirmeyi tamamlamak isteyen anneler, çocuklarını iki tam yıl emzirirler…"*[91] Anne, çocuğunu emzirmek mecburiyetindedir, ihmal ve kastından dolayı Allah'a karşı mesuldür ve hesaba çekilir.[92] Baba ise ailenin geçimini sağlamakla mükelleftir. Dolayısıyla çocuğun yetişmesinde, büyütülüp terbiye edilmesinde aile sorumludur ve bu sorumluluktan kaçamaz. "Çocuğun anne şefkatine ve sevgisine en çok muhtaç olduğu çağ, "temyiz yaşı" denilen 7 yaşına kadarki devredir."[93] *"Ey imân edenler! Kendinizi, çoluk çocuğunuzu , yakıtı insan ve taş olan ateşten koruyun…"*[94] Koruma eyleminin en önemli yolu, eğitim-öğretimden geçmektedir. Terbiye, mikro planda çocukta şahsiyeti inşa faaliyeti, makro planda da yarınki cemiyeti kurma ameliyesidir.[95] Bir hadiste hayırlı ve sâlih evlât yetiştirenin öldükten sonra da amel defterinin kapanmayacağı ifade edilir.[96] Çocukların, büyüklerden etkilenmesi, onları sevmesine ve onlara inanıp güvenmesine bağlıdır.[97] Çocuğun en mükemmel bir şekilde yetişmesi için anne-babanın bütün imkânları kullanarak gayret sarf etmeleri gerekir. Çocuğun, hem dünya, hem de âhiret mutluluğunu hedef alan böyle bir terbiye şekli, Hz. Peygamber tarafından övülmüştür.[98] Örneğin çocukların eğitimiyle ilgili şu hadisleri verebiliriz: *"Çocuklarınıza ikramda bulunun ve onları güzel terbiye ediniz."*[99] *"Bir babanın evlâdına verebileceği en değerli hediye güzel terbiyedir."*[100]

Hz. Peygamber, kız çocuklarının öldürüldüğü bir dönemde, kız çocuğunu büyütüp yetiştirenleri özellikle övmüştür. *"Her kim, iki kız çocuğunu yetişkinlik çağına gelinceye kadar büyütüp terbiye ederse, kıyamet günü o kimseyle ben, şöyle yan yana bulunacağım."*[101] *"Her kim üç kız çocuğunu himaye edip büyütür, güzelce terbiye eder, evlendirir ve onlara lütuf ve iyiliklerini devam ettirirse, o kimse cennetlik-*

[89] Beyza Bilgin, *İslâm ve Çocuk*, DİB Yay., Ank., 1997, sh. 39.

[90] Bk. İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, Bulak, 1316, III, 314; İbn Âbidîn, Muhammed b. Emîn, *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, Mısır, 1966, III, 560.

[91] Bakara, 2/233.

[92] Bk., Erbay, age, sh. 138.

[93] Hayati Hökelekli, "Çocuk", *DİA*, İst., 1993, VIII, 356.

[94] Tahrîm, 66/6.

[95] Mustafa Baytar, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye", *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği*, DVY, Ank., 1995, sh. 171.

[96] Müslim, Vasiyye, 14; Ebû Dâvûd, Vesâyâ, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 261.

[97] Hökelekli, agmadde, VIII, 357.

[98] Hökelekli, agmadde, VIII, 356.

[99] İbn Mâce, Edeb, 3.

[100] Tirmizî, hadisi mürsel olarak değerlendirmektedir. Tirmizî, Birr, 33; Hâkim en-Nisâbûrî, age, IV, 263.

[101] Müslim, Birr, 149. Ayrıca bk. Tirmizî, Birr, 13.

tir."[102] Burada kastedilen çocukların, kişinin kendi çocuğu olabileceği gibi, yakınlarının veya başkalarının muhtaç durumundaki çocukları da olabilir.[103] *"Kimin üç (veya iki) kızı (veya kız kardeşi) olur da onlara iyi muâmelede bulunur ve ihtiyaçlarını karşılarsa, Allah onları kendisi için cehenneme karşı bir perde kılar ve onu cennetine koyar."*[104] Kendisine verilen hurmayı yemeyip çocuklarına paylaştıran bir kadın için Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Her kim bu kız çocuklarından herhangi bir şeye (bakıma, terbiyeye) velâyet eder ve onlara iyilik edip güzel muamelede bulunursa, o kız çocukları kendisi için cehennem ateşinden koruyan bir perde olurlar."*[105] Böylece o, şefkat göstererek kendi payına düşen hurmayı çocuklarına veren anneyi övmüş ve yaptığı hareketin cennete götürücü bir hareket olduğunu ifade etmiştir.

İslâm dini, çocukların yetişmesi ve en iyi bir şekilde terbiye edilmesi için gerekli olan bütün tedbirleri almıştır. Süt devresinden sonra çocuk başıboş bırakılmamış, öncelikle anne ve baba veya onların yerini tutacak bir yakının velayet ve gözetimine verilmiştir. Çocuğa bakacak hiç kimse kalmadığında, çocuğun sorumluluğunu devlet üzerine alır.[106] Devlet bir nevi garantör konumundadır.[107] Küçük çocukların bakımı ve yetişmesi, öncelikle kendi ailesi, akraba ve yakın çevresinde sağlanmalıdır. Böylece çocuk, sevgi ve şefkat ortamında yetişecek ve aile çocuk üzerinde manevî sorumluluk hissedecektir. Yetimlerin bakımıyla ilgili bazı hadisler, bunu teşvik etmekte ve kendi evinde yetimi barındıranları övmektedir. Hz. Peygamber devrinde bu tür uygulamalara yaygın olarak rastlanmaktadır.

Batı Avrupa ülkelerinde, okul öncesi çağdaki kimsesiz çocukların % 70-90'ı koruyucu ailelerde bakılmaktadır.[108] Özellikle 0-6 yaş grubu için bakımevlerinden daha ideal bir çözüm olarak görülen koruyucu aile yöntemi, dünyada benimsenmiş ve yaygınlaştırılmıştır. 1961 yılında ülkemizde de uygulanmaya başlanmıştır. Bu yöntem, çocuğun anne babasının yerine koyabileceği bir koruyucu aileyi, çocuğun duygusal ve bedensel gelişimi için yararlı sayan bilimsel görüşün ürünüdür.[109] Devlet, sosyal riski azaltma projesi çerçevesinde, bu tür ailelere 150 milyon maaş bağlamaktadır. Yapılan araştırmalar da, koruyucu ailelerde yetiştirilen çocukların zekâ gelişimi, ruhsal olgunluk, toplumsal uyum bakımından kurum çocuklarından ilerde oldukları ortaya çıkmaktadır.[110] Koruyucu ailelerin yetmediği durumlarda ise, bu tür kimsesiz çocuklar, koruyucu evlerde barındırılmaktadırlar. Koruyucu evler, bir bakıcı anne yönetiminde 8-10 çocuğun barındığı evlerdir. Koruyucu veya bakıcı anne, gece gündüz bu çocukların bakımı ve eğitimi ile uğra-

[102] Ebû Dâvûd, Edeb, 121; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 97.

[103] Bk., Hattâbî, age, IV, 151; Sehârenfûrî Halîl Ahmed, *Bezlü'l-Mechûd fî halli Ebî Dâvûd*, Dâru'l-Livâ, Riyad, trs., XX, 83-85.

[104] Tirmizî, Birr, 13. Ayrıca bk., Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred,* sh. 44; İbn Mâce, Edeb, 3.

[105] Buhârî, Zekât, 10, Edep, 18; Müslim, Birr, 147.

[106] Mustafa Baktır, "İslam Hukuku Açısından Çocuk Terbiyesi", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*, İSAV, 1994, sh. 62.

[107] Çeker, age, sh. 204-205.

[108] Yörükoğlu, age, sh. 194.

[109] Yavuzer, age, sh. 392. Ayrıca bk., Erbay, age, sh. 231-233; Çeker, age, sh. 204.

[110] Peker, age, sh. 130.

şır. Bu yöntemle yetişen çocukların analı-babalı büyüyen çocuklar gibi sağlıklı oldukları saptanmıştır.[111] Öncelik sırası takip edilerek çocuklar, gerekirse yuva ve sosyal kurumlarda da yetiştirilebilir. Ancak bu gibi yerlerde, çocuk istismarına ve ahlâksız davranışlara karşı önemli ölçüde önlemlerin alınması elzemdir.

Kısaca, diyebiliriz ki, anne-babanın, çocuklarına karşı merhamet ve şefkatle sorumluluklarını yerine getirmesi, aynı zamanda çocuğun kendilerine karşı olan haklarını yerine getirmesi anlamına gelir. Bu sorumluluk yerine getirildiği takdirde, çocuk, aile içerisinde daha uyumlu ve daha itaatkâr hale gelecektir.

V. HZ. PEYGAMBER'İN YETİM OLARAK BÜYÜMESİ VE ÇOCUKLARA VERDİĞİ DEĞER

Hz. Peygamber, dünyaya babasız olarak gelmiş, altı yaşında iken annesini, sekiz yaşında iken de dedesini kaybetmiştir. Uzun süre amcası Ebû Tâlib'in himayesinde kalmıştır. Amcasının çocuklarıyla beraber büyümüş ve aralarında herhangi bir ayırım yapılmamıştır. Kendisine çok iyi bakıldığı ve iyi muamelede bulunulduğu ifade edilmektedir.[112] *"O, seni yetim bulup barındırmadı mı?... O halde yetime gelince, onu sakın aşağılama…"*[113] âyetleri, Hz. Peygamber'in yetim kaldığını kendisine hatırlatmakta, kendisinin de yetimlere sahip çıkmasını istemektedir. Hz. Peygamber anne-baba ve dededen yoksun kaldığı ve herhangi bir eğitim kurumunda yetişmediğinden onun terbiyesini Rabbi yapmıştır. Kendisi yetim olarak büyüdüğü gibi, evlât acısını da tatmış ve kimisi bebek yaşta, kimisi de ileri yaşlarda olmak üzere Fâtıma dışında tüm çocukları kendisi hayatta iken vefat etmişlerdir. O, böylece en yakınlarını kaybederek, tüm bu acılara sabretmiş ve katlanmıştır.

İnsanlar, hayvanlara eziyet etmeyi, yoksulları hor görmeyi, yetimlerin malına el uzatmayı ve çocuklarını öldürmeyi, onun sayesinde terk etti. Dolayısıyla o, tüm insanlık âleminin "rahmet peygamberi"dir.[114] Cahiliyye döneminde değersiz kabul edilen çocuklar, gerek namus-iffet, gerekse fakirlik endişesi ve korkusuyla öldürülüyorlardı.[115] İslâm, bu tür gayr-i insanî yaklaşımları yasaklamıştır.

Hz. Peygamber, küçük-büyük, kadın-erkek toplumun her kademesindeki insanla ilgilenmiş ve onlarla insanî birtakım ilişkiler kurmuştur. Onun, hem kendi çocuk ve torunlarına, hem de diğer çocuklara karşı davranışları sürekli olumlu olmuş, onları bir insan olarak görmüş, bir eğitimci gibi onlara şefkat ve merhametle davranmıştır. O, çocukları çok sever ve bu sevgisini sözlü veya fiilî olarak değişik şekillerde ifşa ederdi. Rastladığı çocuklara selâm verir, hal ve hatırlarını

[111] Yörükoğlu, age, sh. 195.

[112] Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, terc., M. Said Mutlu, İrfan Yay., İst., 1967, I, 44-45.

[113] Duhâ, 93/6-9.

[114] Mehmet Emin Ay, "Hz. Peygamber (sav) ve Çocuklar", *Diyanet İlmi Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav) Özel Sayısı , Ank., 2000, sh. 162.

[115] Konuya işaret eden âyetler için bk., Tekvîr, 81/8-9; En'âm, 6/140; İsrâ, 17/31. Ayrıca konuyla ilgili geniş bilgi için bk., Yavuz Yıldırım, "İslâm Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu", *İÜİFD*, sayı: 7, İst., 2003, sh. 79-111.

sorar, bazen de onlarla şakalaşır,[116] hastalandıklarında ziyaretlerine giderdi.[117] Çocuklar arasında cinsiyet ayırımı yapmamış, onlara eşit ve adaletli davranmıştır. Onun yakın çevresindeki çocuklarla olan ilişkisi doğum ile birlikte başlamaktadır. Kendi çocukları ve torunları dışında, himayesi altında yetişmiş olan bazı çocuklar da vardır.[118] Bunların başında amcasının oğlu Hz. Ali, Zeyd b. Hârise, Enes b. Mâlik gelmektedir. Kızı Fâtıma, torunları Hasan, Hüseyin ve Ümâme ile ilgili kaynaklarda pek çok bilgi vardır. Büyük kızı Zeynep'ten torunu Ümâme ile yakın ilişkileri olmuş, halka namaz kıldırırken bile onu kovmuyor, rükûa vardığında onu yere bırakıyor, secdeden başını kaldırdığı zaman tekrar omzuna alıyordu.[119] O, kız çocuklarıyla özellikle ilgilenmiş ve cahiliyye âdeti olan kız-erkek ayırımına hiçbir zaman gitmemiştir.

Evlâtlığı Zeyd'in oğlu Üsâme şöyle nakleder: "Allah'ın elçisi beni bir dizine, Hasan'ı öbür dizine oturturdu. Bizi göğsüne bastırarak şöyle derdi: *"Ey Rabbim! Bunlara rahmetinle muamele eyle. Çünkü ben de bunlara karşı merhametliyim. (Allah'ım, bunlara rahmet ve saadet ihsan eyle! Ben bunların hayır ve saadetini diliyorum.)"*[120] Yine bir gün kucağındaki torunu için *"Ey Allah'ım, bunu sev, çünkü ben bunu çok seviyorum"*[121] demiştir. Çocukları bineğinin önüne ve arkasına bindirirdi. Üzerine idrar yapan çocuğa kızmamış, üzerini yıkamıştır.[122] Çünkü Hz. Peygamber'in anlayışında dayak yoktur. Onun, hayatı boyunca ne bir kadına, ne bir hizmetçiye vurduğu vaki değildir.[123] Savaş esnasında düşman tarafında bulunan çocukların öldürülmesini yasaklamış[124] ve şöyle buyurmuştur: *"Sakın ha! ne bir kadın, ne bir çocuk ve ne de pir-i fâni bir yaşlıyı öldürmeyesin."*[125] Kendisine 10 yıl süreyle hizmet etmiş olan Enes'i bir kere olsun azarlamamıştır.[126] Mekke fethinde kendisini karşılayan bir grup çocuğu ayrı ayrı sevmiş, bazılarını da bineğinin terkisine almıştır.[127] O, cemaatle kılınan namazda ağlayan bir çocuk sesi duyduğunda annesine eziyet vermemek amacıyla namazı kısa tutardı.[128] Dolayısıyla o, tüm çocukların sevgini kazanmıştır. Modern psikolojinin önemle üzerinde durduğu konuların başında, insan şahsiyetinin çocuk yaştan itibaren oluşmaya başladığı gerçeği gel-

[116] Buhârî, Edeb, 17, İsti'zân, 15; Müslim, Selâm, 14-15, Fedâilü's-Sahâbe, 145; Ebû Dâvûd, Edeb, 135, 145; Tirmizî, İsti'zân, 8; İbn Mâce, Mukaddime, 11; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân, *Sünenü'd-Dârimî,* thk., es-Seyyid Abdullah Hâşim, Pakistan, 1984, Mukaddime, 10.

[117] Buhârî, Merdâ, 9.

[118] Geniş bilgi için bk., Abdullah Aydınlı, "Hz. Peygamber'in (S.AS.) Terbiyesinde Yetişen Çocuklar", *İslâm'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*, İSAV, 1994, sh. 303-313.

[119] Müslim, Mesâcid, 41-43; Buhârî,, Edeb, 18; Ebû Dâvûd, Salât, 165.

[120] Buhârî, Edeb, 22.

[121] Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, sh. 45, 85.

[122] Buhârî, Edeb, 21.

[123] Ebû Dâvûd, Edeb, 4; İbn Mâce, Nikâh, 51; Dârimî, Nikâh, 34; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 32.

[124] Buhârî, Cihâd, 147-148; Müslim, Cihâd, 137-140.

[125] Mâlik, *Muvatta'*, Cihâd, 10.

[126] Müslim, Fedâil, 54; Ebû Dâvûd, Edeb, 1; Tirmizî, Birr, 69.

[127] Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, DİB Yay., Ank., 1975, X, 309.

[128] Tirmizî, Ebvâbü's-Salât, B.276.

mektedir.[129] Kızı Zeyneb'in oğlu ölüm döşeğinde iken Hz. Peygamber, kızına şu teselli edici mesajı göndermiştir: *"Alan da veren de Allah'tır. O'nun katında her şeyin belli bir vakti vardır. Sabretsin ve ecrini Allah'tan beklesin."*[130] Kendi oğlu İbrahim vefat ettiğinde ağlamış ve *"Göz ağlar, kalp hüzünlenir…"* sözlerini sarf etmiştir.[131] Yine çocuğunu kaybeden ve mezarı başında ağlayan bir anneye *"Allah'tan kork ve sabret."* diyerek[132] sabrı tavsiye etmiştir. Başka bir hadiste ise çocuklarını küçük yaşta kaybeden anne-babanın -sabredip şükrettikleri takdirde- cennet ile ödüllendirilecekleri müjdesini vermektedir: *"Henüz ergenlik çağına ulaşmamış üç çocuğu ölen her Müslüman'ı, Allah, çocuklara olan rahmet ve şefkati sebebiyle cennete koyar."*[133] Kur'ân'da yer alan *"Sabredenlere mükâfatları hesapsız ödenecektir."*[134] ifadesi, bu tür hadislerin bir nevi destekleyicisi konumundadır.

Hz. Peygamber, çocukları insan yerine koyarak onları da bir şahsiyet olarak kabul etmiş, kendilerine gereken önemi ve değeri vermiştir. Dolayısıyla hadislerde çocuklarla ilgili, çocuğa değer veren, olumlu yaklaşımlar sunan pek çok ilke bulmak mümkündür. Hadis kaynakları onun, kendi kızı Fâtıma'yı, torunları Hasan ve Hüseyin'i öptüğünü ifade ederler.[135] Torununu öperken gören Akra b. Hâbis isimli sahâbî, "Doğrusu benim on çocuğum var, ama hiçbirini öpmem." deyince Hz. Peygamber, *"Merhametli olmayana merhamet edilmez."* uyarısında bulunmuştur.[136] Bu konudaki Hz. Peygamber'in uygulamalarına aykırı olan âdet ve töreler terk edilmelidir. Örneğin, büyüklerinin yanında kucağına atılan çocuğunu töre adına kovan ve kucağına alıp okşayıp sevmeyen anlayışın sünnetten ne kadar uzaklaştığını bize göstermektedir. O, bir baba, dede ve eğitimci konumundadır. Sevgiyle büyümeye ihtiyaç duyan çocuk, sevildiğini fiili olarak görmelidir.[137] Sevgide eşitlik olmayabilir, ancak muamelelerde adalet ve eşitlik şarttır. "Sevgi çocuğun en önemli ihtiyacıdır. Aşırı sevgi gösterisi nasıl zararlı ise, çocuğa yeterli sevgi göstermemek de oldukça zararlıdır."[138] Çocuk psikolojisi uzmanlarına göre sevgi *"büyüme vitamini"* olarak değerlendirilir.[139] Dolayısıyla Hz. Peygamber, anne ile çocuğunun bir birinden ayrılmasını tasvip etmez.[140] Annesinden ayrılan çocuğun psikolojisinin bozulması çok kolaydır. *"Küçüklerimizi sevmeyen, büyüklerimizi saymayan bizden değildir."*[141] buyuran Hz. Peygamber, söylediklerini bizzat uygulamalı

[129] İ. L. Çakan-M. Y. Kandemir-R. Küçük, *Riyâzü's-Sâlihîn Tercüme ve Şerhi,* Erkam Yay., İst., 1997, IV, 440.

[130] Buhârî, Cenâiz, 3; Müslim, Cenâiz, 11.

[131] Buhârî, Cenâiz, 91.

[132] Buhârî, Cenâiz, 32, Ahkâm, 11; Müslim, Cenâiz, 15.

[133] Buhârî, Cenâiz, 6, 92. Ayrıca bk. Müslim, Birr, 153; Tirmizî, Cenâiz, 64; İbn Mâce Cenâiz, 57.

[134] Zümer, 39/10.

[135] Bk., Buhârî, Edeb, 18; Ebû Dâvûd, Edeb, 144; Tirmizî, Menâkıb, 61, Birr, 12.

[136] Buhârî, Edeb, 18; Müslim, Fedâil, 65; Ebû Dâvûd, Edeb, 145; Tirmizî, Birr, 12.

[137] Bk., Nevevî, age, XV, 75-76; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî,* Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs., X, 427; Sehârenfûrî, age, XX, 156-157.

[138] Peker, age, sh. 33.

[139] Beyza Bilgin, "Okul Öncesi Çağı Çocuğunda Dini Kavramlar", *Din Öğretimi Dergisi*, Ank., sayı: 8-9, 1986, sh. 21.

[140] Tirmizî, Buyû, 52. (Hadis hasen garibtir)

[141] Tirmizî, Birr, 15. Hadis, değişik senedlerle nakledilmiş olup, bazı râvîleri tenkid edilmiştir.

bir şekilde göstermiştir. O, aynı zamanda çocuklar arasında adalet ve eşitliğin gözetilmesini de istemiştir: *"Allah'tan korkun ve çocuklarınız arasında adaleti gözetin."*[142] *"Çocukların, senin üzerindeki haklardan biri onlara adaletli davranmandır."*[143]

Günümüzde Hz. Peygamber'in çocuklarla olan ilişkisi ve davranışları örnek alındığı takdirde, insanların çocuklara karşı tutum ve davranışları olumlu yönde değişikliğe uğrayacaktır.

VI. HADİSLERDE YETİMLERİN KORUNMASI

Kendisi de bir yetim olarak büyüyen ve içinde yaşadığı toplumda yetimlere yapılan kötü muâmeleye şahit olan Hz. Peygamber'in, üzerine titiz bir şekilde eğildiği toplum kesimlerinin başında yetimler gelmektedir. Cahiliyye döneminde boşama kolaylığı, savaş ve vefat gibi nedenlerle yetimlerin sayısı çok fazla idi.[144] Bununla beraber o dönemde yetimlere iyi muamele yapılmıyor, onların haklarına riâyet edilmiyordu. Dolayısıyla durumlarının düzeltilmesi, haklarının gasp edilmemesi için hem Kur'ân, hem de Hz. Peygamber, onlara karşı yapılması ve yapılmaması gerekli hususları açıklamıştır. Yetime bakıldığı ve iyi muamele yapılarak büyütüldüğü takdirde o kişiye cennet vaad edilmektedir: *"Ben ve yetimi himaye eden kimse cennette şöylece beraber bulunacağız."*[145] *"Kendi yetimini veya başkasına ait bir yetimi himaye eden kimseyle ben, cennette şöyle yan yana bulunacağız."*[146] *"Bir kimse sırf Allah rızası için yetimin başını okşarsa, elinin dokunduğu her saç teline karşılık ona sevap vardır."*[147] *"Bir kimse Müslümanların arasında bulunan bir yetimi alarak yedirip içirmek üzere evine götürürse, affedilmeyecek bir suç işlemediği takdirde, Allah Teâlâ onu mutlaka cennete koyar."*[148] Bu hadisler, yetimlerin yalnız bırakılmaması ve onların sahiplenilmesi konusunda ciddi mesajlar vermektedir.[149] Hz. Peygamber, yedi helâk edici şeyden uzak durulmasını, bunlardan birinin de yetim malı yemek olduğunu belirtmiştir.[150] Yetime âit mülkiyetin korunmasında da titizlik gösterilmesi istenmektedir: *"Allah'ım! İki zayıf kimsenin; yetimle kadının hakkını yemekten herkesi şiddetle sakındırıyorum."*[151] Yetimin sermayesiyle ticaret yapılarak, onlara kâr sağlanması ve böylece servetlerinin âtıl halde bırakılmaması sağlanmış olur.[152] Birinci derecede, yetimi sahiplenmek önemli olduğu kadar, ona karşı iyi muamelede bulunmak da önemlidir. *"Müslüman evlerin içinde en hayırlı ev, içinde yetime iyi bakılan evdir. Müslümanların evlerinin içinde en kötü ev, içinde*

[142] Buhârî, Hibe, 13; Müslim, Hibât, 13; Ebû Dâvûd, Buyû, 83.
[143] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 269.
[144] Bk., Sarıçam, age, sh. 347-348.
[145] Buhârî, Talâk, 25, Edeb, 24. Ayrıca bk., Ebû Dâvûd, Edeb, 123; Tirmizî, Birr, 14.
[146] Müslim, Zühd, 42.
[147] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 250.
[148] Tirmizî, Birr, 14. Hadisin senedinde zayıf bir râvî vardır.
[149] Yetimlerin korunması/gözetilmesi konusunda hadislerin geniş yorumu için bk., Nevevî, age, XVIII, 313; İbn Hacer el-Askalânî, age, IX, 442, X, 436-437; Sehârenfûrî, age, XX, 86-87.
[150] Buhârî, Vesâyâ, 23, Tıb, 48, Hudûd, 44; Müslim, Îmân, 144; Ebû Dâvûd, Vesâyâ, 10; Nesâî, Vesâyâ, 12.
[151] Bk., İbn Mâce, Edeb, 6.
[152] Mâlik, *Muvatta'*, Zekât, 12-15.

yetime kötülük yapılan evdir."[153] *"Yetimin başını okşa, yoksulu doyur."*[154] Bu hadislerde, toplumun yetime sahip çıkması, ona iyi muamele edilmek şartıyla aile ortamında bir evlât gibi, şefkat ve sevgi ile yetiştirilmesi, büyütülmesi istenilmektedir. Günümüz anlayışında da devletin bu tür ailelere yardım etmesi şartıyla, bu yöntem benimsenmekte ve uygulanmaktadır. "Çocuk, gelişme sürecinde, içtimai hayatta mevcut olan her cins, her yaş ve her tipteki insanlarla haşir-neşir olabilmelidir."[155] Bütün bu hadislerde, nesebine veya başka bir şeye bakılmaksızın yetimin bakılması, hakkının yenilmemesi, büyütülüp yetiştirilmesi, eğitim-öğretiminin sağlanması istenmekte ve toplum hayatına olumlu bir birey olarak kazandırılmasının kişiye sevap kazandırdığı ve Hz. Peygamber tarafından o kişinin övüldüğü anlatılmaktadır.

Hz. Hatice, vahyin ilk gelişinden sonra tedirgin olarak gördüğü Hz. Peygamber'i teselli ve teskin ederken aynı zamanda onun bazı üstünlük ve meziyetlerini de şu şekilde ortaya koymaktadır: *"Korkma! Allah'a yemin ederim ki, Allah hiçbir zaman seni utandırmaz, mahzun etmez. Çünkü sen akrabana bakarsın, sözün doğrusunu söylersin, işini görmekten âciz olanların ağırlığını yüklenirsin. Fakire verir, kimsenin kazandıramayacağını kazandırır, misafiri ağırlarsın, hak yolunda ortaya çıkan olaylarda halka yardım edersin."*[156] Hz. Hatice, bu tespitlerinde, Hz. Peygamber'in maddî yönden bulunduğu seviyeyi dile getirmekte ve başkalarına maddî yönden nasıl yardımda bulunduğunu anlatmaktadır.

Hz. Peygamber döneminde yetimlerin sahiplenilmesi, onlara karşı gösterilen iyi muamele ile ilgili pek çok örnek bulmak mümkündür. Sahabeden şehit olan Hamza'nın kızına birçok kişinin sahip çıktığını gören Hz. Peygamber, bundan memnun olmuştur. Hz. Peygamber, Hz. Ca'fer'in zevcesi ve yetim kızın teyzesi olduğu için bakımını ona vermiştir.[157] Uhud Savaşı'nda şehid olan ve geride kalan iki yetim kızın malına el koyan amcalarına Hz. Peygamber müdahalede bulunmuş ve buna engel olmuştur.[158] Bir sahâbînin ensârdan olan bir yetime hurma bahçesi satın alarak bağışlaması, Hz. Peygamber'i çok memnun etmiş ve kendisine cennette bir bahçe bağışlanacağının müjdesini vermiştir.[159] Bazen Hz. Peygamber'in yardım konusunda yetimleri kendi akrabalarına tercih ettiği de vâkidir.[160] Mescid-i Nebevî'nin inşa edildiği arsa, iki yetime aitti. Yetimler arsayı bağışlamak istemişlerse de, Hz. Peygamber kabul etmemiş, arsa bedelini onlara ödemiştir.[161] Uhud Savaşı'nda babası şehit düştüğü için yetim kalan Beşîr b. Akrebe'yi Hz. Peygamber, ziyaret ettiğinde üzüldüğünü ve ağladığını görünce *"Ağlama! benim, baban;*

[153] İbn Mâce, Edeb, 6.

[154] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 263, 387.

[155] İbrahim Canan, *İslâm'da Çocuk Hakları*, sh. 84.

[156] İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ, Dâru Sâdır,* Beyrut, 1985, I, 95; İbn İshâk, *Siyeru İbn İshâk*, thk., Muhammed Hamîdullah, Hayra Hizmet Vakfı, Konya, 1981, sh. 112; Krş, Buhârî, Bed'ü'l-Vahy, B.3; Müslim, Îmân, h. no: 252.

[157] Kamil Miras, age, VIII, 119.

[158] Tirmizî, Ferâiz, 3; İbn Mâce, Ferâiz, 2.

[159] Vâkidî, Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Megâzî,* thk., Marsden Jones, Beyrut, 1966, I, 258.

[160] Ebû Dâvûd, Edeb, 100, Haraç, 20.

[161] Buhârî, Menâkıb, 45.

Âişe'nin de annen olmasını istemez misin?" deyince yetimin cevabı "Evet" olmuştur. Hz. Peygamber böylece onu teselli edip gönlünü almıştır.[162] Avn b. Ebû Cuhayfe babasından şöyle nakleder: "Bize Peygamber'in zekât memurları geldi. Zekâtı zenginlerimizden alıp fakirlerimize verdi. Ben de yetim bir çocuktum; bana da bir deve verdi."[163] Burada, zekât memurunun, Hz. Peygamber'in direktifiyle hareket etmiş olması muhtemeldir. Bu ve diğer örnekler, o dönemde yetimlerin ne derece korunduğunu ve gözetildiğini bize göstermektedir. Hz. Peygamber döneminde yapılan savaşlarda yetim kalanlar, sahabe tarafından sahiplenilmiş ve bakılmıştır. Bu tür erdemli örneklere günümüzde çok ihtiyaç vardır.

Hz. Ömer, hilâfeti zamanında sokakta bir çocuk bulan kişiye gerekli araştırmaları yaptıktan sonra devlet başkanı sıfatıyla çocuğu o kişiye emanet eder ve masraflarının devlete ait olduğunu bildirir.[164] Aynı zamanda Hz. Ömer'in, çocuklara bulûğ çağına kadar 100 dirhem nafaka bağladığı ifade edilir. Bu uygulama, başlangıçta çocuk sütten kesildikten sonra yapılır iken, daha sonra bazı anneler bir an önce bu nafakaya ulaşmak için çocuklarını erken sütten ayırmaya başlayınca, uygulama değiştirilerek doğumdan itibaren ödenmeye başlanmıştır. Verilen rakam hiç de küçümsenecek bir rakam değildir.[165] Aynı uygulama, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde de devam etmiştir.[166] Bu, hem o zaman için devletin malî durumunu göstermesi, hem de çocukların bedenen ve ruhen sağlıklı yetişmelerini sağlamak için ailelerin desteklenmesi açısından önemlidir.

Yukarıda yetimlerin korunması, sahiplenilmesi, büyütülüp yetiştirilmesiyle ilgili verdiğimiz hadislerde, her çocuğun bir değer olduğu vurgulanmakta ve bu değerlerin zayi edilmemesi için birtakım sorumlulukların yerine getirilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Hz. Peygamber, bunun uygulamasını Medine'de kurumsal boyutta göstermiştir.

VII. ASHÂB-I SUFFE VE MUÂHÂT (KARDEŞLİK) ÖRNEĞİ

Hz. Peygamber, gerek İslâm'dan önce ve gerekse İslâm'dan sonra, sosyal hayatta aktif bir işlev görmüştür. Onun gayesi, mevcut statükoyu korumak olmayıp, toplumu şekillendirmek ve eğiterek erdemli hale getirmektir. İslâm'dan önce Mekke döneminde haksızlıkların ve zulmün önlenmesi için kurulan Hilfu'l-Fudûl (Faziletliler Sözleşmesi) isimli sivil toplum teşkilatına girmesi, Ficar Harbi'ne katılması, Kâbe hakemliği olayında etkin rol alması, onun sosyal hayatta ne derece aktif olduğunu göstermektedir.

Medine'ye hicret edildiğinde yoğun bir şekilde kurumsal faaliyetlere başlanılmış ve Mekke döneminde olmayan bazı girişimler yapılmıştır. Bunlardan birisi de fakir, kimsesiz ve barınacak yeri olmayan kimseler için Mescid-i Nebevî'nin

[162] Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Haydarabat, 1941, II, 78.

[163] Tirmizî, rivâyetin hasen olduğunu söyler. Tirmizî, Zekât, 21.

[164] Mâlik, Akdiye, 19. Ayrıca bk., Buhârî, Şehâdet, 16.

[165] Abdurrezzâk, İbnu Muhammed es-San'anî, *Musannefü Abdirrezzâk*, Beyrut, 1970, V, 311, naklen: İbrahim Canan, İslâm'da Çocuk Hakları, sh. 63. Ayrıca bk., Erbay, age, sh. 229, 237.

[166] Muhammed b. Beşîr, *Nahve tatbîki'n-Nizâmi'l-iktisâdî ve'l-ictimâiyyi'l-İslâm*, Rabat, 1979, sh. 68, naklen: Erbay, age, sh. 239.

bitişiğinde üzeri hurma dallarıyla örtülü bir yer tahsis edilmesidir. Burada kalanlara "suffe ashâbı", "suffe ehli" denilmiştir. Sayılarının zaman zaman 400'e kadar yükseldiği ifade edilen bu kişiler,[167] ilmî yönden eğitiliyor, terbiye ediliyor ve ihtiyaçları Hz. Peygamber'in öncülüğünde Müslümanlar tarafından karşılanıyordu. Burası, aynı zamanda bir ilim merkezi olduğundan, İslâm tarihinde ilk üniversite olarak kabul edilmektedir.[168] Buradan en büyük müctehidler, muallimler, komutanlar ve valiler yetişmiştir. Bu kişiler, bilâhare önemli görevlere getirilmişlerdir. Hz. Peygamber, buradaki merkezde eğitim-öğretim gören öğrencilerin tüm problemleriyle bizzat ilgilenir, kendilerine getirilen hediyelerin çoğunu burada okuyan kişilere verirdi.[169] Kızı Fâtıma ev işlerinde yorgun ve bitkin düşünce, sevgili babasından işlerini yürütecek bir hizmetçi verilmesini istemişti. Hz. Peygamber, o sırada ganimetlerle bir savaştan dönüyordu. Hz. Fâtıma'nın bu isteğini Suffe talebelerinin yoksul yaşayışını gerekçe göstererek geri çevirmiştir.[170] Hz. Peygamber'in bu projesi daha sonraki dönemlerde örnek alındığı gibi, günümüzde de kimsesizler ve sokak çocukları açısından üzerinde durulması gereken fevkalâde önemli bir uygulama olarak örnek alınmalıdır. Böylece Hz. Peygamber döneminde zayıflar gözetilerek,[171] varlıklı Müslümanların, zekât ve sadakalarını fakir, yoksul, yetim, kimsesiz ve darda kalanlara vermeleri, sosyo-ekonomik farklılıklardan ileri gelen bölünmeleri ortadan kaldırarak toplumsal dayanışma ve kaynaşmanın gerçekleştirilmesinin canlı tablosunu oluşturur.[172] İnfakın, içtimaî adâleti sağlama yanında, en önemli rolü ruhî eğitime yaptığı katkıdır.[173]

Mekke'den Medine'ye hicret gerçekleştiğinde sosyal dayanışma adına atılan önemli adımlardan biri de muhacir ile ensâr arasında kardeşleştirme projesinin hayata geçirilmiş olmasıdır.[174] Mekkeli muhacirler, İslâm uğruna işlerini, bağbahçe ve evlerini kısaca her şeylerini Mekke'de bırakıp Medine'ye gelmişlerdi. Dolayısıyla onlar, Medine'de her şeye muhtaç idiler. İşte Hz. Peygamber'in, eşsiz bir sosyal dayanışma ve yardımlaşma örneği olarak sergilediği bu proje, İslâm tarihinde paylaşma, bencillikten arınma, başkalarını düşünme ve gerektiğinde kendine tercih etme gibi bazı güzel huylar kazandırma açısından önemi haizdir. Ensâr bu konuda öylesine duyarlı davranışlar içerisinde bulunmuştur ki, evlerini, hurmalıklarını, hatta birden fazla hanımı varsa boşayıp kardeşine vermeyi dahi teklif etmiştir.[175] "Öyle ki bazıları, muhtaç oldukları halde onları kendilerine ter-

[167] Muhammed Hamîdullah, age, II, 76.

[168] Muhammed Hamîdullah, age, II, 75.

[169] Ashâb-ı Suffe hakkında geniş bilgi için bk., Mustafa Baktır, *İslâm'da İlk Eğitim Müessesesi Ashâb-Suffe*, Timaş Yay., İst., 1990, sh. 19-47; Akif Köten, "Asr-ı Saadet'te Suffa Ashâbı", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm*, Beyan Yay., İst., 1995, IV, 384-412; H. Kamil Yılmaz, "Tasavvufî Açıdan Ashâb-ı Suffe", *Tasavvuf Dergisi*, yıl: 3, sayı: 7, Ank., 2001, sh. 9-31.

[170] Bk., Buhârî, Farzu'l-Humus, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 106; İbn Sa'd, age, II,134.

[171] Buhârî, Nafakât, 1; Müslim, Zühd, 41; Tirmizî, Birr, 44, Zekât, 21; İbn Mâce, Ticârât, 1. Ayrıca bk. Nesâî, Zekât, 78.

[172] Ünver Günay, "Din ve Sosyal Farklılaşma", *AÜİFD*, sayı: 5, Erzurum, 1982, sh. 80.

[173] Debbağoğlu, a.g.e., sh. 228.

[174] Bk., İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1411, III, 36-39.

[175] Bk., Buhârî, Vekâle, 2.

cih etmişlerdir."[176] Böylece kardeşlik antlaşması gereği bir kısım Müslümanlar evlere yerleştirilirken, bir kısmı da suffe denilen yerde kalıyordu. Neticede hicret nedeniyle zorluk içerisine giren muhacirlerin bu sıkıntıları giderilmiş en azından hafifletilmiş oldu. Mekke'nin ve sahâbenin önde gelen varlıklı ve hayır sahibi kişilerinden birisi olan Abdurrahmân b. Avf, Medine'ye geldiğinde Hz. Peygamber'in kendisine kardeş yaptığı Sa'd İbnü'r-Rebî', ona yardımcı olmak gayesiyle malının yarısını vermeyi, hanımlarından birisini boşayıp ona nikâhlamayı teklif edince, Abdurrahmân b. Avf, başkasının sırtından geçinmeyi hoş karşılamadığı için, onun bu teklifini kabul etmeyip *"Allah sana ehlini ve malını bereketli kılıp mübârek eylesin."* diyerek çarşının nerede olduğunu sormuş ve hemen ticarete başlamıştı. Kısa zamanda maddî durumunu düzeltmiş ve evlenmişti.[177] Daha sonra zenginliği ile tanınan Abdurrahmân b. Avf, diğer varlıklı sahabe gibi, İslâm uğruna infak ve tasadduklarıyla meşhur olmuştur.

Gerek ashâb-ı suffe ve gerekse muâhât uygulamaları, günümüzde yaşanan sokak çocukları açısından tekrar gündeme alınıp değerlendirmeye tâbi tutulması ve örnek alınması gereken projelerdir. Hz. Peygamber, kimsesiz ve yetimlerin korunması konusunda insanlara öncülük yaparak örnek olmuş ve konuyla ilgili dinin bakış açısını ortaya koymuştur. Her iki projenin kökeninde başkalarını düşünme, ihtiyaç sahibi olanlarla paylaşma, kısaca sosyal dayanışma söz konusudur. Bu da, inanan kesimi daha duyarlı hale getirmiştir. Bilâhare vakıf ve hayır müesseseleri tesis edilmiştir.

VIII. TARİHÎ SÜREÇ İÇERİSİNDE KİMSESİZLERİN KORUNMASINA YÖNELİK TESİS EDİLEN KURUMLAR

İslâm dini, insanlar arasındaki sosyal dayanışma ve yardımlaşmaya çok önem verdiğinden, genel olarak İslâm toplumu, tarih boyunca egoist olmamış, başkalarının da var olduğunu hesap ederek ona göre hareket etmiştir. "Tanrı misafiri" anlayışıyla kapısına geleni -tanımasa da- misafir etmeyi bir erdemlilik saymıştır. Dolayısıyla dışarıda aç-açıkta kimse bırakılmamıştır. Bakıma muhtaç, öksüz kalan çocuklar dışlanmayarak komşu ve akraba elinde bakılıp büyütülmüştür. Günümüzde de bu anlayış sürdürülebilseydi, sokak çocukları sorunuyla bu denli karşılaşmamış olurduk.[178]

Tarihî süreçte sosyal açıdan toplumun geleceğinin garanti altına alınmasını sağlayan pek çok vakıf tesis edilmiş, bunların bazıları yetimlere yönelik faaliyet göstermiştir.[179] Vakfiyeler tetkik edildiğinde içinde mutlaka yetimlerle ilgili maddelere rastlamak mümkündür.[180] XIII. Asırda yaşayan Gazan Mahmûd Han (1271-1304), hükümdarlığı esnasında Tebriz yakınlarında pek çok vakıf kurmuş ve bunlar arasında öksüz ve kimsesiz çocuklar için yüz kişilik bir kurum vardı. Ayrıca dul

[176] Subhi Salih, *İslâm Kurumları*, terc., İbrahim Sarmış, Fecr Yay., Ank., 1999, sh. 222.

[177] Bk. Buhârî, Buyû, 1; İbn Sa'd, age, III, 125-126; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk., M. İbrahim-M. A. Âşur-M. Abdülvehhâb, 1970, III, 481.

[178] Yörükoğlu, age, sh. 195.

[179] Bk., İ. Erol Kozak, *Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf*, Akabe Yay., İst., 1985, sh. 30-31.

[180] Örnekler için bk., Beyza Bilgin, "Yetim ve Kimsesiz Çocuklarla İlgili Tesis Kurmanın ve Yaşatmanın Önemi", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 33, sayı: 3, Ank., 1997, sh. 14-15.

kadınlara, yoksullara, yolculara, kimsesizlerin cenazelerini kaldırmaya yardım eden bir vakıf kurulmuştu. Ne ilginçtir ki, ailelerin yanına verilen çocukların kırdıkları çanak çömleğin parasının ödenmesi bile düşünülmüştür. Çocuklar azarlanmasın, kötü muamele görmesinler diye, aileye bakım parasına ek olarak belli bir ücret ödenirdi.[181]

Osmanlılar döneminde, Orhan Gazi'den başlayarak tüm padişahlar, hanedan vakfiyeleri kurdurma geleneğini sürdürmüşlerdir. Ayrıca "Avarız vakfı" denen kurumlar doğal afetlerde yoksul, kimsesiz, dul ve öksüzlere el uzatırdı. Devlet vakıflarının yanında, iyiliksever, hayırsever insanların kurdukları vakıflar da söz konusudur.[182] Fatih Sultan Mehmed tarafından kurulan vakıflarda da, kimsesiz ve yoksul çocuklar okutulur ve onlara para yardımı yapılırdı. Vakfiye defterinde, medreselere başvuran öksüzlere, sonra da yoksul çocuklara öncelik verileceği yazılıydı.[183] Fatih imâreti vakfından her ay 200 yetim çocuğa maaş verilmekteydi.[184] Mithat Paşa Tuna valisi iken 1868'de kimsesiz çocukların bakım ve eğitimi için ilk ıslahhaneyi kurmuştu.[185] Dârüşşafaka, öksüz ve yetim Müslüman çocukları okutmak için, Cem'iyyet-i Tedrîsiyye-i İslâmiyye tarafından 1873 yılında İstanbul'da açılan bir mekteptir.[186] Dârülaceze 1896 yılında kimsesiz çocukları, yaşlı ve muhtaçları barındırmak amacıyla İstanbul'da açılan bir hayır kurumudur. Kuruluşundan bu yana, din ve milliyet farkı gözetmeksizin, yaklaşık 28.000 çocuğu ve 42.000 kimsesiz, yaşlı, güçsüz ve sakatı himaye etmiştir. Günümüzde de hizmete devam etmektedir.[187] Dârüleytâm (yetimler yurdu, yetimhane), Balkan ve I. Dünya Savaşlarında kimsesiz kalan çocukları barındırmak ve bir meslek edindirmek amacıyla kurulan müesseselerden biridir. İlki 1914 tarihinde kurulmuştur.[188] 1918'de I. Dünya Savaşı öksüzleri için "Çocuk Kurtarma Yurdu" açılmış, 1921'de Kurtuluş Savaşı'nın şehit çocuklarını korumak ve bakmak amacıyla "Çocuk Esirgeme Kurumu" kurulmuştur.[189] 1983 yılında 2828 sayılı kanunla oluşturulan Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu (SHÇEK), korunmaya muhtaç çocuklar için hizmet üreten resmî bir kurumdur. Bu kurumun hizmetleri arasında, illerde "Sokak Çocukları Rehabilitasyon" merkezlerinin kurulması olumlu bir gelişmedir. Bunun yanında, gönüllü kuruluşlar da vardır: Türkiye Sokak Çocukları Vakfı, Sokak Çocukları Gönüllüleri Derneği gibi sivil toplum teşkilatlarına destek olunmalıdır.

Tanzimat dönemine kadar, yetim çocuklar için müstakil müesseselerin oluşturulduğu pek görülmez. Bu durumun sebepleri içerisinde, bu çocukların bakılıp büyütülmeleri ve ilerideki hayatlarına hazırlanmaları için, büyük çapta, doğrudan doğruya ailelerin yardımlarına müracaat edilmiş olmasının veya gönüllü

[181] Yörükoğlu, age, sh. 196.
[182] Yörükoğlu, age, sh. 196. Ayrıca bk., Kozak, age, sh. 33.
[183] Birsen Gökçe, *Kimsesiz Çocuklar Sorunu*, S. ve S. Yardım Bak. Yay., Ank., 1971, sh. 20.
[184] Bk.,Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, Ötüken Yay., İst., XI, 180.
[185] Yörükoğlu, age, sh. 198-199.
[186] Halis Ayhan-Hakkı Maviş, "Dârüşşafaka", *DİA*, İst., 1994, IX, 7.
[187] Hidayet Y. Nuhoğlu, "Dârülaceze", *DİA*, İst.,1993, VIII, 512, 514.
[188] Hidayet Y. Nuhoğlu, "Dârüeytâm", *DİA*, İst., 1993, VIII, 521.
[189] Yörükoğlu, age, sh. 198-199.

ailelerin şu veya bu tarzda, kimsesiz çocukların bakımlarına kendiliklerinden tâlip olmuş bulunmalarının önemli bir yer tutmuş olması düşünülebilir. Daha çok evlâtlık alma, vakıf ve mal sandıklarıyla destekleme, ekonomik durumu iyi olan ailelerin, fakir aile çocuklarını velileriyle anlaşarak, kendilerine yardım etmeleri karşılığında bakıp yetiştirmeleri ve belirli bir ücretin ödenmesi şeklinde bir yol takip edilmiştir.[190]

SONUÇ VE ÖNERİLER

İslâm dinine göre, insan, yaş ve cinsiyet gibi ayırımlara tâbi tutulmadan değerli ve mükerrem bir varlık olarak kabul edilmektedir. Engellisiyle, çocuk ve yaşlısıyla herkes bu noktada eşittir. Her toplumda belli nedenlerden dolayı, zayıf, engelli, yoksul, kimsesiz, yetim ve muhtaç kişilerin var olması kaçınılmazdır. Önemli olan bu insanlara toplumun sahip çıkması ve yardım elini uzatmasıdır. Hz. Peygamber, yaşadığı dönemde bunun en güzel örneklerini vermiştir. Konuyla ilgili Hz. Peygamber'in hadisleri, Ashâb-ı suffe ve muâhât (kardeşlik) uygulaması, günümüze ışık tutacak örneklerdir. Genel olarak din, toplumun tüm mağdurlarıyla ilgilendiği gibi, çocuklara verilen değer ve yetimler bağlamında bakıldığında, günümüz sokak çocukları sorununa da, dinin bigâne kalmadığı görülecektir. Dinin bu yönünün ortaya çıkarılması ve insanlara anlatılması, sorunun daha kolay bir şekilde çözülmesine katkı sağlayacaktır.

Kanaatimizce, sokak çocukları sorunu, çocuğa gereken değerin verilmemesinden, çocuk haklarının uygulanmamasından ve ihlâl edilmesinden kaynaklanmaktadır. Günümüzde pek çok sorun, hakların ihlâlinden, gasp edilmesinden ileri gelmektedir. İnsanca yaşama hakkına sahip olamayan bir çocukla ilgili bazı problemlerin yaşanması kaçınılmazdır. Büyükler, çocuğa ne zaman bir insan olarak değer verir, onun haklarına saygı gösterir ve uygulanmasına yardımcı olurlarsa, bu sorunun ortadan kalkmaması için bir neden yoktur. Bu bağlamda, öncelikle, çocuğun sağlık, eğitim, oyun ve her türlü ihtiyaçlarını karşılama şeklindeki haklarının doğru tespit edilmesi gerekir. Bu sorunun oluşmamasında birinci derecede hareket noktası bu olmalıdır. Halkın ve ailelerin bu konuda bilinçlendirilmesi için, panel, sempozyum, konferans ve konuyla ilgili yayınların çoğaltılmasına ihtiyaç vardır. İlâhiyatçı akademisyenler, diyanet camiası, bu soruna sahip çıkmalı ve sözü edilen aktivitelerin düzenlenmesinde öncü rol oynamalıdır. Ailelerin maddî refahı gözetildiği gibi, manevî refahları için de gerekenler yaygın eğitim yoluyla yerine getirilmelidir. Çünkü ailelerin güçlü olması, millî ve manevî değerlere bağlılıklarıyla doğru orantılıdır. Bu açıdan sağlam olmayan ailelerin dağılması ve çözülmesi, aile içi huzursuzlukların yaşanması kaçınılmazdır. Çocuğu ailede ve okulda tutmanın yolu, yine aileleri eğitmekten ve yaşanılan olumsuz şartların ortadan kaldırılmasından geçmektedir.

Günümüzde yaşadığımız sokak çocukları sorununu çözebilmek için alınacak tedbirleri kısa ve uzun vadede ele alınacak tedbirler olarak iki kategoride değerlendirmek ve düşünmek daha doğru olacaktır. Örneğin mevcut sokak ço-

[190] Nesimi Yazıcı, "Tanzimat Döneminde Yetim Çocuklara Yönelik Koruma Çalışmaları", *Osmanlı Döneminde Yoksullukla Mücadele Yolunda Yapılan Çalışmalar*, YOYAV Yay., Ank., 2000, sh. 39-40.

cukları sorununu acilen çözmek için kısa vadede çözümler getirilmesi birinci derecede elzem iken, yeni sokak çocuklarının ortaya çıkmaması için de birtakım köklü ve kalıcı çözümlerin, tedbirlerin alınması da elzemdir. Bir nevi bataklığın kurutulması söz konusudur. Öncelikle insanımıza ve toplumumuza, bu çocukların bizden bir parça olduğu, onları dışlamanın hiçbir fayda vermeyeceği, onların mutlaka topluma kazandırılması gerektiği bilinci verilmelidir. Brezilya örneğinde olduğu gibi, bunun acı faturasını çekmemek için, bu konuda herkesin üzerine düşeni, elinden geleni yapması gerekir.

Bu çocuklara hırsız, çete mensupları, kapkaççı gözüyle bakılmayıp, akılcı hareket edilerek problem büyümeden, rahatsızlık verecek noktaya gelmeden gerekli adımlar atılmalıdır. Bu sorun, tek taraflı değil de devlet-millet işbirliği içerisinde ele alınarak ve karşılıklı dayanışma ile çözülecek bir sorundur. Merkezî ve yerel yönetimler ortaklaşa projeler üzerinde birbirinden kopmadan beraber çalışma yapacakları gibi, sivil toplum teşkilâtları, dernek ve vakıflar da, son derece önemli işlevler yerine getirebilir. Hayır sever zengin iş adamları devreye girerek, özellikle sorunun maddî boyutunu karşılama noktasında, üzerlerine düşeni yerine getirmelidirler. Türkiye Sokak Çocukları Vakfı, Umut Çocukları Derneği gibi bu sorunla ilgilenen vakıf ve dernekler, daha aktif hale gelmeli ve toplum tarafından maddî ve manevî olarak desteklenmelidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bu sorunu tetikleyen sosyal ve ekonomik olumsuzluklar bir an önce ortadan kaldırılmalıdır. Örneğin göç, işsizlik, yoksulluk, eğitim eksikliği, parçalanmış aile ve sosyal güvenlik şemsiyesinden yararlanamama gibi olumsuzluklara karşı acilen çözümler getirilmesi elzemdir. Yoksul ailelerin korunması, onlara yardım edilmesi, çocukların aileleri yanında yetişmesine imkân sağlanmalıdır. Kimsesiz ve korunmaya muhtaç çocukların ailesi varsa, birinci derecede bu çocukların kendi aileleri yanında bakılması sağlanmalı, bu mümkün değilse akrabaları yanında bakım yolu tercih edilmeli ve koruyucu aile uygulaması da sırada yerini almalıdır. En son çare olarak, çocuk bakım yuvaları ve yetiştirme yurtları devreye girmelidir. Böylece barınma imkânı bulamayan dışarıda kalmış hiçbir çocuk kalmamalıdır. Ayrıca sokak çocuklarıyla ilgilenecek yetişmiş elemanların sayısı da hızla artırılmalıdır.

PEYGAMBER'İN ÇOCUKLARA VERDİĞİ DEĞER BAĞLAMINDA SOKAK ÇOCUKLARI SORUNUNA GENEL BİR BAKIŞ

A GENERAL LOOK AT THE POSITION OF THE STREET CHILDREN IN THE CONTEXT OF THE VALUE TO WHICH THE PROPHET ATTRIBUTED. Doç. Dr. Saffet SANCAKLI

In this sdudy, a general outlook has been given to today's street children question in the context of the value and the sensitiveness the Prophet had ascribed. The current situation of the problem and its causes have been scientifically explored and the possible contribution of religion in this regard has been researched. In this regard, Prophet's relationship with children, his parctices with regard to orphans, his hadiths, Ashab-ı Suffe and the commitment of brotherhood have been provided as examples. In the consequence, some proposals upon the topic have been put forward.

Key words: The Prophet, child, street children, problem.

نظرة عامة على مشكلة الأطفال المشردين وموقف رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم

قمنا من خلال بحثنا هذا بعرض موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم من رعاية اليتامى ومن مشكلة الأطفال المشردين، وألقينا من خلاله نظرة عامة عن مدى اهتمامه صلى الله عليه وسلم بالموضوع.

وبما أن الموضوع اكتسب أبعادا جديدة فى أيامنا هذه تناولنا المسألة من حيث أسبابها ومواضيعها وكيفية علاقة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأطفال ومعاملته مع اليتامى، كما أننا تناولنا من خلال عرض نماذج حية من حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل المؤاخاة التى عقدها بين الأنصار والمهاجرين فى أول مقدمه إلى المدينة، وإقامة مدرسة لأصحاب الصفة. وفى خاتمة البحث طرحنا بعض الاقتراحات حول طرق العلاج بالموضوع.

ZİYARET FENOMENİ

Galip ATASAĞUN
Yrd. Doç. Dr., S.Ü.İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Öğretim Üyesi

"Ziyâra"; birini, bir yeri görmeye gitmek mânâsına gelmekte olup, bu kökle ilgili "zevr" kelimesi hem ziyaret etmek, hem de ziyaret eden mânâsında kullanılır.[1] Ziyaret eden mânâsında "zâir" kelimesi daha yaygın bir kullanıma sahiptir. "Zuvâr" ve "mezâr" kelimeleri de bir kimseyi görmeye gitmek mânâsını ifade etmekle beraber, "mezâr" kelimesi Türkçemize "kabir" anlamıyla geçmiş bulunmaktadır.[2]

Ziyaret, umumiyetle dinî mânâda; ibret almak için kabirleri, sevap kazanmak için de mübarek yerleri, akrabaları ve hastaları görmeyi ifade eder.[3] Kur'ân-ı Kerîm'de ziyaretle ilgili olan *"Çokluk kuruntusu sizi o derece oyaladı ki, nihayet kabirleri ziyaret ettiniz"*[4] âyeti, İslâm öncesi yapılan kabir ziyaretlerinin, dinî amaçla değil, kabile mensuplarının sayısına ölülerin de dahil edildiğini göstermek sûretiyle övünmeyi önlemek için nâzil olmuştur.

Hz. Muhammed (S.A.V.)'in hayatında, kabir ziyaretini yasaklayan, daha sonra da buna izin veren iki farklı uygulama vardır. Hz. Muhammed (S.A.V.)'in, kabir ziyaretini kadın-erkek herkese yasaklaması, *"Yanaklarını döven, yakalarını yırtan ve Câhiliye çağırış bağırışıyla feryât eden kimseler bizden değildir."*[5] hadis-i şerifi gereği, İslâm'ın vakarı ile bağdaşmayan bazı Câhiliye âdetlerini unutturmak, kabirlere ve dolayısıyla içindekilere aşırı saygı besleme ve hatta onlara ibadet

[1] Mehmet Yaşar Kandemir, "Ziyâret", *İslâm Ansiklopedisi* (I-XIII), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1978-1986, XIII/620; Ünver Günay-Harun Güngör-Vahap Taştan-Huzeyfe Sayım, *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması-Kayseri Örneği*-Erciyes Üniversitesi Yayınları, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri, 2001, s. 9; Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 1999, Sayı: 3/165; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekân Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 2000, Sayı: 5/446; İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", *Dinî Araştırmalar*, Ankara, Eylül-Aralık 2002, Cilt: 5, Sayı: 14/133; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret İnanç ve Uygulamaları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 1999, Sayı: 4/186; Yahya Mustafa Keskin, "Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba Örneği)", *Dinî Araştırmalar*, Ankara, Ocak-Nisan 2004, Cilt: 6, Sayı: 18/90; *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, II/1676.

[2] Mehmet Yaşar Kandemir, "Ziyaret" maddesi, XIII/620; Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 9; Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 165; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 446; İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", s. 133.

[3] Mehmet Yaşar Kandemir, "Ziyaret" maddesi, XIII/620; İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", s. 133.

[4] Tekâsür, 1-2.

[5] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi* (I-XVI), Tercüme: Mehmed Sofuoğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1987-1989, Kitâbü'l-Cenâiz, 38, III/1224.

etme şeklinde tezahür eden şirk görüntülerini yok etmek maksadına dayanıyordu. Kabirlerde bu Câhiliye âdetlerinin çirkinliği anlaşıldıktan ve ziyaret sırasında kötü söz sarf etmenin günah olduğu öğrenildikten sonra, Hz. Muhammed (S.A.V.), bu yasağı, *"Ben sizi kabirleri ziyaretten men etmiştim, artık kabirleri ziyaret edin. Çünkü kabir ziyareti âhireti/ölümü hatırlatır."*[6] diyerek kaldırmıştır.[7]

Eğer ziyareti ibadet amacıyla mübarek yerlere gitmek şeklinde tanımlarsak, İslâmiyet'te bunun en dikkate değer örneğinin, belli erkân ve menâsike uygun olarak Kâbe'yi ziyaret etmekten ibaret olan hac ibadetinde bulunduğunu kolaylıkla anlayabiliriz.[8] Ziyaret fenomenine asıl olunan konu; yatır, türbe, kümbet, tekke, ziyaret, dede mezarı gibi çeşitli isimlerle anılan ve çoğunlukla kendilerine velî, evliya, eren, ermiş, âbid, zâhid, âlim, sofu, seyyid, şeyh, gâzi, mübarek, pîr, dede, baba, abdal yahut şehit gibi türlü isim ve sıfatlar verilerek mânevî güç ve meziyetlerine inanılan kişilerin yattıkları kabul edilen yerlere, belli hacet, dilek, istek ve muratlarla yapılan ziyaretler ve bu çerçevede oluşmuş bulunan inanç ve uygulamalardır.[9] Bu anlamdaki ziyaretin, yine Türkçemizde oldukça yaygın bir kullanıma sahip bulunan "adak" ile yakın ilişkisi bulunduğuna işaret etmeliyiz.[10] Adak; Tanrı'ya, kutsal tanınan bir şahsa, bir yere (türbe, mezar, ağaç, su, taş vb.), bir şeye, herhangi bir dileğinin olması, yerine getirilmesi şartıyla adı bildirilerek yapılan şartlı bir vaat, bir söz, bazen şartlı bazen peşin (mum, para, seccade vb.) bir ant olarak münferit veya topluca yapılan davranış olarak görülmektedir.[11] Aslen Türkçe olan ve Türkler tarafından yaygın olarak kullanılan[12] "adak" kelimesi; sayrılıktan sağılma, çocuk sahibi olma, evlenme, zor bir durumdan kurtulma vb. gibi amaçlara yönelik isteklerin yerine getirilmesi için yüce varlıklara, ermişlere, tapınaklara, yatırlara,

[6] Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi* (I-XI), Tercüme: Ahmed Davudoğlu, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1973-1980, Kitâbü'l-Cenâiz, 36, V/256.

[7] Mehmet Yaşar Kandemir, "Ziyâret" maddesi, XIII/620.

[8] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 9; Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 165.

[9] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 10; Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 165-166; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 446, İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", s. 133; Yahya Mustafa Keskin, "Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba Örneği)", s. 90.

[10] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 10; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 186.

[11] Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, s. 9; İskender Oymak, "Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", *Fırat Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 1996, Sayı: 1/287.

[12] Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, s. 19; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 186.

ziyaretlere adanan oruç, kurban, yiyecek eşya[13] vb. gibi şeyleri ifade etmekte olup, bu terimin bütün Orta Asya Türk lehçelerinde, her lehçenin fonetik özelliğine göre kullanılan "ıduk, ıtık, ıyık, ızık[14] ıdık ve "ısık"[15] gibi kelimelerden türemiş olması kuvvetle muhtemeldir.[16] Mamafih "adak" ve ona nispetle daha az kullanıma sahip bulunan ve esasen daha hususî ve dinî bir veçhe arz eden "nezir"de, kurbanın veya adanan şeylerin sunulması söz konusudur.

Ziyaret yerleri, sadece, her zaman için, kendilerinde belli bir mânevî güç, feyiz ya da bereket bulundurduğuna inanılan ve birtakım efsaneler, hikâyeler, kerâmetler ve mertebeler atfolunan kişilerin mezarları, türbeleri yahut onlara ithaf olunan makamlar değildir; zira kutsal bilinen birtakım taş, ağaç, kaynak, göl, kaya ve dağ gibi mekânlar ve şeyler de ziyaret yeri kategorisine dahil edilmektedir.[17]

Fenomenolojik açıdan bakıldığında ziyaret fenomeni, kendilerinde beşer üstü ilâhî güç ve kudretlerin bulunduğuna inanılan, birtakım mezarların, türbelerin ve ağaç, su, dağ, taş vb. gibi mevkilerin çeşitli amaç ve usullerle ziyaret edilmesini ifade etmekte olup, insanları buralara cezbeden şey, onlarda bulunduğuna inanılan mânevî güç, feyiz ve bereket veyahut da fenomenolojinin diliyle ifade etmek gerekirse, kutsalın, onunla birtakım ritüel usullerle temasa geçilmesi halinde insanlara faydasının dokunacağına inanılmakta oluşudur. O halde yapısal bakımdan ziyaret fenomenini; kutsalın bir tür tezahür ve yaşanış biçimi[18] olarak kabul edebiliriz. Mircea Eliade'ın ifadesiyle, söz konusu yerlere gösterilen ilgi, bunlara yapılmış bir tapınma değil, onların, kutsal bir tezahürü olmalarında gizli olması[19] nedeniyle, kutsal nesne ile temasa geçen kimsenin, kendisini, kutsalı tayin eden asil güçle temasa geçmiş[20] görme psikolojisiyle yakından ilişkilidir.

[13] Sedat Veyis Örnek, *Budunbilim Terimler Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1973, s. 11; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 186.

[14] Harun Güngör, "Türkler'de Kutsal Mekan Anlayışı (Kayseri Örneği)", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Sayı: 43/40; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray, İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 186.

[15] Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, s. 19-21; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 186.

[16] Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 186.

[17] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 10; Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 166; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 446.

[18] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 104; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 186.

[19] Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Tercüme: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara, 1992, s. X; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 186.

[20] Harun Güngör, "Türkler'de Kutsal Mekân Anlayışı (Kayseri Örneği)", s. 39; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 187.

Ziyaret fenomeni çerçevesindeki inanç ve uygulamalara aslında sadece ülkemizde değil, fakat aynı şekilde öteki Müslüman Türk ülkelerinde de daha İslâm öncesi dönemden itibaren rastlanıldığı bilinmektedir. Üstelik olay yalnızca Türk dünyasına mahsus da değildir. Zira İslâmiyet öncesi dönemde de Araplar arasında buna rastlamaktayız. Özellikle Kuzey Afrika'da ve oradan aldığı etkilerle zenci Afrika dünyasında "Murabitizm" veya "Mirabitizm" denilen ve çeşitli maksatlarla velîlerin mezarlarının yahut öteki kutsal bilinen mekânların ziyaret edilmesi olayının yaygın olduğunu belirtmeliyiz.[21]

Ziyaret olayı ve inancı sadece Türk yahut İslâm dünyası ile de sınırlı değildir. Zira, bilindiği gibi, "Natürizm" ve "Animizm" diye adlandırılan ve tabiata yahut tabiat kuvvetlerine veya onların kişileştirilmiş şekillerine veyahut da ruhlara ve özellikle de "Ata Ruhları"na tapınma şeklindeki inanç ve uygulamalara Afrika, Amerika ve Avustralya'nın ilkel yerlilerinin yanı sıra, Uzak Doğu ülkelerinde ve hatta Çin'de, Hindistan'da, eski Yunan ve Roma'da da rastlanmaktadır.[22] Öte yandan Hıristiyanlık, "Azizler Kültü"nü, daha ilk dönemlerinden itibaren dinî hayatın önemli bir parçası haline getirmiş bulunmaktadır.[23]

Böylesine bir perspektiften bakıldığında ziyaret fenomeni, dünya ölçüsünde yaygınlığa sahip bulunan bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Hiç şüphe yoktur ki, ziyaret fenomeni inanç ve uygulamaları toplumlara, kültürlere, devirlere ve yerlere göre aralarında dikkate değer farklılıklar göstermişlerdir. Ancak basit bir karşılaştırma bile onların arasında ilginç paralelliklerin bulunduğunu anlamamıza izin verecektir.[24]

İlkel ve ilâhî hemen hemen bütün dinlerde kutsal, merkezî bir öneme sahiptir. Bütün dinlerde kutsal ve kutsal olmayan (profan) arasındaki fark göze çarpmaktadır. Hatta kutsalın dinde en önemli işaret olduğu ve tanrı düşüncesinden daha köklü bir yer tuttuğu belirtilmektedir. Nitekim Budizm gibi bazı dinler herhangi bir tanrı inancını gerekli görmedikleri halde, kutsal fikrine sahiptirler.[25] Bu durumda kutsaldan kastedilen şey ve kutsalın belirleyicileri nelerdir? Bu noktada bazı açıklamaların yapılması gerekmektedir.

[21] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 10; Mehmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 166; Ahmet Gökbel, "Anadolu'da Yaşayan Halk İnanışlarından Çaput Bağlama ve Nazar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 1996, Sayı: 1/173-178, İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 447.

[22] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 10; Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, s. 307 vd.; Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 166; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 447.

[23] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 10.

[24] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 10-11; Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 167; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 447.

[25] Ahmet Güç, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, Ankara, 1998, s. 337; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 444.

"Kutsal" kelimesi, İngilizce'de "sacred" ve "holy", Latince'de "sanctum" ile, diğer batı dillerinde de bu kelimelere çok yakın kavramlarla ifade edilmektedir. Özellikle saygı duyulan veya hürmet gösterilen ve insanlar tarafından kutsal kabul edilen objeler "sacred", Tanrı tarafından kutsal kabul edilenler ise "holy" ile ifade edilmiştir. Hatta "sanctum" ile, bir realite olarak kutsallık ve ilâhî güç ifade edildiği gibi, fertlerin davranışları ile de ilgili olduğu bir gerçektir. Nitekim aziz, velî ve eren gibi anlamlara gelen "saint" kelimesi de "sanctum" kelimesinden türemiştir. Bu yüzden Hıristiyan kültüründe mevcut olan kutsal mekânların çoğu azizler ile bağlantılıdır. Kutsal kelimesinin ilâhî metinlerdeki kullanımı ise şöyledir: Eski Ahid'de kutsal karşılığında "gados" ve "godes", Yeni Ahid'de Yunanca "hagios" ve Kur'ân-ı Kerîm'de değişik köklerden türeyen "kuddûs", "mukaddes", "harem", "haram", "bâreke", "tebâreke" ve "mübârek" vb. kelimeler kullanılmıştır.[26]

"Kutsal" kelimesi Türkçe'de;

1. Güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsî, mukaddes
2. Tapınılacak veya yolunda can verilecek derecede sevilen, kutsî, mukaddes
3. Bozulmaması, dokunulmaması, karşı çıkılmaması gereken, üstüne titrenilen
4. Tanrı'ya adanmış olan, tanrısal olan

gibi anlamlara gelmektedir.[27] "Kutsallık" ise; özü itibariyle gizemli ve tabiatüstü güç ile olan teması sebebiyle bir kısım eşyaya, bazı insanlara, hayvanlara, bazı yerlere, olay ve faaliyetlere atfedilen üstünlüktür.[28]

Yukarıda söz konusu olan kutsal nesneler, bu özelliklerini Tanrı'nın tezahür etmesinden almaktadırlar. Bu, tamamen farklı bir şeyin, bizim dünyamıza ait olmayan bir gerçeğin, "doğal", "dindışı", dünyamızın ayrılmaz parçası olan nesneler içinde açığa çıkmasıdır. Bazı insanlar, kutsalın açığa çıkmasının bazı biçimleri karşısında bir rahatsızlık duymaktadır. Onun, bazı insanlar için kutsalın taşlarda veya ağaçlarda açığa çıktığını kabul etmesi güçtür. Oysa söz konusu olan bizatihi taş veya ağaca tapınma değildir. Kutsal taş, kutsal ağaç, taş veya ağaç olarak tapınma nesnesi değildirler, onlara tapınılmaktadır, çünkü onlar birer kutsal tezahürüdürler, çünkü onlar artık ne taş, ne de ağaçtır, onlar kutsal olanı açığa çıkarmaktadır. Bu sebeple eski toplumlara mensup insanlar, mümkün olduğunca kutsalın içinde veya kutsallaştırılmış nesnelerin yakınında yaşama eğilimine sahiptirler. Bu eğilim gayet anlaşılabilir niteliktedir. Zira onlara göre kutsal, güce ve bunun niha-

[26] Ahmet Güç, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", s. 337-340; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 447.

[27] *Türkçe Sözlük*, II/939; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 445; İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", s. 131.

[28] Ahmet Güç, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", s. 340; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 446; İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", s. 131.

yetinde en mükemmel gerçeğe eşdeğerdir. Kutsal güç demek hem gerçek hem de ebediyet ve etkinlik demektir.[29]

Gerçekten kutsal mekân, kutsalın tezahürünü, çevredeki kozmik ortamdan bir toprak parçasını ayırma etkisine ve onu niteliksel olarak farklı kılma etkisine sahip bir kutsalın ortaya çıkışını gerektirmektedir. Çoğu zaman bir yerin kutsal olarak nitelendirilmesi için illâ Tanrı'nın bir zuhuru da gerekmeyebilir. Bazen herhangi bir işaret, mekânın kutsallığını belirtmeye yeterli olabilmektedir.[30] Meselâ, maddî ve manevî sıkıntısı olan bir insanın herhangi bir mekânda teneffüs ettiği hava, içtiği su veya bir ağacın altında bir süre yatarak rahatlaması ve sıkıntılarından kurtulması, o mekânın kutsallığına delâlet eden işaretlerden bazılarını oluşturur. Söz konusu emareler, bununla da sınırlı kalmaz. Türkiye'de birçok yerdeki su kaynakları, ağaç, taş ve tepe gibi unsurlar çeşitli şekillerde bazı hastalıkların tedavisinde veya çaresizlik durumlarında ümit kapısı olarak ilgi görmektedir.[31]

Günümüzde de kutsala yakın veya kutsal ile beraber yaşama arzusu, bir çok insanda mevcuttur. Çünkü kutsalın yoğun olarak hissedildiği yerlerde insanlar kendilerini daha çok emniyette görmektedirler. Bu sebeple olsa gerek, kutsal mekânların az olduğu yörelerde yaşayan insanlar, yaşadıkları coğrafyanın önemini artırmak ve kendilerinin de kutsala yakın olduklarını göstermek maksadıyla yeni kutsal mekânlar ihdas etmektedirler.[32]

İlâhî dinlerde en yüce mânâda kutsallık Tanrı'ya aittir ve kutsalın belirleyicisi kutsalın bizzat kendisidir. İslâm'da kutsala daha yakın olan insanları ifade etmek üzere velî, evliya, şehit vb. kelimeler kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te de "Mescid-i Harâm"[33] "Beytü'l-Makdis"[34], "Mukaddes Tuvâ Vadisi"[35] gibi bazı yerler kutsal olarak belirlenmiş ve bu mekânlara gelişi güzel girilemeyeceği ifade edilmiştir.[36]

Ziyaret fenomenine tarihî perspektiften baktığımızda, Anadolu'da, karşımıza çıkan ziyaret fenomeninin, uzun bir tarihî süreç içerisinde dinî, tasavvufî ve sıhrî pek çok unsur tarafından şekillendirildiğini görmekteyiz.

[29] Mirce Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. IX-XI; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 445; İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", s. 132.

[30] Mirce Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. 6-7; İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", s. 131-132.

[31] Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, Ankara, 1987, s. 108-180; Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 78-82; İskender Oymak, "Malatya ve Çevresinde Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", s. 93-12; İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", s. 132; Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî Bektaşi İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 115-140.

[32] İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 445-446; İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", s. 132.

[33] Hacc, 26.

[34] Tekvîn, VIII/20-21; II. Samuel, XXIV/18-25.

[35] Tâ Hâ, 12; Çıkış, III/5.

[36] İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 446.

Türklerin Anadolu'da şekillenen dinî kültür ve yaşayışları üzerinde, ziyaret fenomeninin köklerinin İslâm öncesi döneme kadar uzanan birçok dinî, kültürel ve sıhrî unsurların etkileri olduğu hususuna dair birtakım ilmî çalışmalar yapılmıştır.[37] Bilindiği gibi, Türkler Müslüman olmadan önce, geleneksel Türk dininden başka Şamanizm, Budizm, Mazdeizm, Maniheizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi birtakım dinlerle de temasa geçmiş ve hatta onlardan bazılarını kabul etmişlerdir. Şimdiye kadar yapılan araştırmalara göre, Türklerin İslâmiyet'le temasları ilk kez VII. yüzyılda Müslüman Arapların fetih hareketleriyle başlamış, bu yeni dini benimsemeleri ise üç yüz yıla yakın bir süre almış ve nihayet Türkler, IX. ve X. yüzyıldan itibaren büyük kitleler halinde Müslümanlığı kabul etmeye başlamışlardır.[38] Bu süreç XIV. yüzyıla kadar sürmüştür. Bu sebeple, geleneksel Türk din ve kültürlerine ait birçok kırıntı İslâmî motiflerle birleşip, yeni bir renge bürünmek sûretiyle varlıklarını devam ettirmişlerdir.[39] Olaya bu açıdan baktığımızda, günümüzde, Anadolu'da yaşatılan ziyaret fenomeninin temelinin geniş ölçüde, İslâm öncesi eski tabiat kültlerinden Şamanist uygulamalar ve özellikle Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve Mazdeizm gibi dinlerin kalıntılarının zaman ve mekân içinde bağdaştırılması sûretiyle oluşturulduğunu söyleyebiliriz.[40]

Kökleri tarihin derinliklerine uzanan ziyaret fenomenini iktisadî, sağlık ve kültürel şartlar ile ilgili görmek ve bu konudaki ihtiyaçların karşılanması halinde bu ziyaretlerin kalkacağını düşünmek[41] ilmî bir görüşü yansıtmıyor. Çünkü günümüzde iktisadî ve ilmî yönden ileri derecede olmalarına rağmen Amerika, İngiltere ve Japonya vb. ülkelerde de bu tür ziyaretler görülmektedir.[42]

[37] Hilmi Ziya Ülken, "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1971, XVII/1-28; Fuad Köprülü, "İslâm Sûfi Tarikatlarına Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri", Türkçe'ye Çeviren: Yaşar Altan, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1972, XVIII/141-152.

[38] Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara, 1997, 3. Basım, s. 78-79; Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 111; Ünver Günay-A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme Din ve Tarikatlar*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1999, s. 147; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 187; Yahya Mustafa Keskin, "Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba Örneği)", s. 91.

[39] Ünver Günay-A. Vehbi Ecer, a.g.e., s. 147; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 187; Yahya Mustafa Keskin, "Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba Örneği)", s. 91.

[40] Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 187; Yahya Mustafa Keskin, "Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım (Keçeci Baba Örneği)", s. 91.

[41] Mediha Berkes, "Elvan Köyünde Bir Sosyal Araştırma", *Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1943, Cilt: III, Sayı: I/135; İskender Oymak, "Malatya ve Çevresinde Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", s. 288; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 447.

[42] Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, s. 321-322; İskender Oymak, "Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", s. 288; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 447.

İnsanlar, niyet, dilek, istek veya ihtiyaçlarını bir ziyaret yerine başvurarak adaklarla elde etmeye çalışmaktadırlar. Ancak İslâm âlimleri dinî açıdan, kabirlerin tezyini, kabirlerde mum yakma, türbelerin pencerelerine ve ağaçlara bez bağlama hususlarının İslâm'da yerinin olmadığını belirtmektedirler.[43] Bu davranışlar, din ile eski inanç kalıntılarının, sihir, büyü pratiklerinin karışması kadar, insanların İslâm dinini yeteri kadar bilmemesi, ihtiyaç ve isteklerini gerçekleştirme zorunluluğu veya imkânsızlığı, güvensizlik gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bu sebeplerle insanın kendi varlığını aşan, kendisine imkânlar sağlayabileceğine inanılan çeşitli yerlere veya varlıklara yönelmesi Din Psikolojisi açısından önemli bir olay olarak görülmektedir.[44]

Türkler İslâm'ı kabul etmekle birlikte bazı inançlarını muhafaza ettikleri gibi, aynı zamanda Anadolu'da buldukları bazı inançların etkisinde kalmışlardır. Meselâ, mezarlara ve ağaçlara adak olarak çaput bağlamak en ilkel kabile geleneklerinde de vardır.[45] Türklerin İslâm öncesi dini sistem içinde mevcut olan Atalar Kültü, İslâmiyet'le birlikte Türklerin kutsal mekân fikrini türbe, yatır, dede mezarı, evliya vb. şekillerde Anadolu'ya taşımasına sebep olmuştur. Bunu İslâmî birtakım motiflerle de zenginleştirerek bir kültür oluşturmuşlardır.[46]

Genellikle yatırlar, erenler, evliyalar, dedeler, türbe ve mezarlar birbirleriyle eş anlamlı olarak belirtilmektedir. En eski yatırların, çoğu zaman Anadolu'ya fetih ve İslâmlaştırma mücadelesinde kahramanlıklar, kerametler, faziletler gösteren kimselere ait olduğu düşünülmektedir. Bunları müteakip tarikat öncülerini, şeyhleri, pirleri, babaları ve dedeleri zikredebiliriz.[47] Bu dedeler, babalar, şeyhler ve pirler içinde şehit ve gaziler olduğu gibi, özellikle dikkati çeken nokta bunların çoğunun birer tarikata bağlı zatlar olduğudur.[48] Günümüzde de tarikatlara mensup şahısların çoğunluğunun türbe, mezar, tekke ziyaretlerine, dilek ve adakta bulunma işlerine çoğu zaman taraftar olduklarını ve çeşitli menkıbeler anlatarak ziyaretçileri bu tür davranışlara teşvik ettiklerine şahit olunmaktadır.[49]

Anadolu'daki birçok ziyaret yerinin oluşmasında dikkatimizi şu nokta çekmektedir:

[43] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1984, s. 264; A. Hamdi Kasapoğlu-M. Şevki Özmen, "Hurafe ve Batıl İnanışlar", *Diyanet İşleri Reisliği Mecmuası*, Ankara, Nisan 1956, Cilt: I, Sayı: 1/44-46.

[44] Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, s. 329, İskender Oymak, "Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", s. 288.

[45] Mehmet Aydın, "Mut Bölgesinde Yaşayan Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Tahlili", *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, (Gelenek, Görenek ve İnançlar)*, Ankara, 1992, IV/38.

[46] Harun Güngör, "Türklerde Kutsal Mekan Anlayışı (Kayseri Örneği)", s. 40; İskender Oymak, "Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", s. 289.

[47] Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, s. 321; İskender Oymak, "Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", s. 289.

[48] Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, s. 300-301; İskender Oymak, "Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", s. 289.

[49] İskender Oymak, "Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", s. 289.

Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşmasında hiç şüphe yoktur ki, Horasan Erenleri veya bir başka tabirle Alperenlerin gazi ve velîlerin rolü oldukça önemlidir. Çünkü Anadolu bunlar tarafından sadece fethedilmemiş, aynı zamanda vatanlaştırılarak yurt haline getirilmiştir.

Anadolu halkı, burayı kendilerine vatan yapan insanları ebedîleştirmek, yaşadıkları hayatı onlarla paylaşmak istemiş, bir yandan bölgedeki ağaç, kaya, mağara vb. unsurları kutsallaştırarak taşı ve toprağı ile vatanı kutsallaştırma yoluna giderken, diğer yandan bu vatanın asıl sahipleri olarak düşünülen ve birçoğu yüce dağ başında mekân tutmuş kişiler olarak tahayyül ettiğimiz bu Alperenlere birer makam tahsis etmiş, bu yerleri de ziyaret ederek onlara karşı olan vefa borçlarını yerine getirmeye çalışmışlardır.

Türk-İslâm kahramanlarının mezar ve makamı olarak ziyaret edilen bu yerlerin yanı sıra, kökünü önceki kültürlerden alan bazı kutsal mekânlara da rastlanmaktadır. Böyle olmakla beraber Anadolu insanı onları da efsane ve menkıbelerle ana kültürümüz içine dahil etmiş, ona kendi kültürel ve dinî rengini vermiştir.[50]

A. ZİYARET YERLERİ

1. Mezarlar-Yatırlar:

Kutsal kabul edilerek ziyaret edilen yerlerin büyük bir bölümünü mezarlar oluşturmaktadır. Arapça "türâb" yani toprak kelimesinden, yazı dilindeki "turba"nın halk diline kazandırılarak Türkçeleştirilmiş şeklinden ibaret olan ve Arapça'da evliyaya ait hem basit mezarları hem de âbidevî mezarları ifade etmek üzere "kubbe"nin karşılığı olarak kullanılan "türbe", Türkçemizde genellikle ölünün gömüldüğü yerde, kabrin üzerine yapılan binayı ifade etmek için kullanılmakta ve Türklerin dinî kültür tarihi içerisinde oldukça eski dönemlere uzanmaktadır. Ziyaret amacıyla gidilen türbeler Orhun Kitabeleri'nde "bark" adı altında geçmektedir. Bununla birlikte, ev-bark teriminde de açıkça görüldüğü üzere, her ne kadar "bark" ulu kişilerin yattıkları ve ziyaret konusu olan türbeleri ifade ediyorsa da, ev ile birlikte zikredildiğinde, menşeinde içerisinde aile cemaatinin yaşadığı evin kutsiyetini ifade etmektedir. Makam türbeleri ise, kendilerine büyük saygı duyulan mübarek şahsiyetlere atfolunan manevî ikâmetgâhlardır ve bu bakımdan oralarda fiilen bir mezarın bulunup bulunmaması, onların kutsal bilinip, ziyaret konusu olmaları için bir engel teşkil etmemektedir.[51]

[50] Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 163; Ahmet Gökbel, "Şarkışla Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2000, Cilt: VI, Sayı: 1/2-3; Ahmet Gökbel, "Gürün'de Ziyaret Yerleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2002, Cilt: VI, Sayı: 2/3; Ahmet Gökbel, "İmranlı'nın İnanç Coğrafyası ve İlçedeki Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas, 2003, Cilt: VII, Sayı: 1/3-4.

[51] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 76.

Ziyaret yerleri ve oralarda yatan kimselerle ilgili olarak, genellikle efsane ve menkıbeler, tarihî tespitleri kat kat aşmakta ve bu kişilerin şahsiyetlerini efsanevî ve menkıbevî bir görünüme büründürmektedir. Bununla birlikte efsanevî ve menkıbevî şahsiyetleri hakkında bazen oldukça bulanık izleri ve çağrışımları bize sunmakta, ancak çoğu zaman onlar ziyaret konusu olup, kutsal bilinmelerinin ötesinde bize ne tarihî ne efsanevî ne de menkıbevî hiçbir bilgi sunmamaktadır.[52]

Dede, eren ve evliya adıyla anılan genellikle düz arazide veya bir mezarlık içinde yer alan, çoğu basit mezarların, ilk zamanlarda millî efsane kahramanlarına ve din ulularına verilen lâkaplar olduklarını biliyoruz. Yatırlar ise tabiatüstü gücü olduğuna ve insanlara yardım ettiğine inanılan saygın ölülerin mezarlarıdır.[53] İnsanlar istek ve ihtiraslarını gerçekleştirmede karşılaştıkları zorluk ve imkânsızlıklar karşısında ya büyüleyici ya da kutsal bildikleri varlıklara yaklaşarak, ihtiyaçlarını gidermeye çalışırlar. İşte insanların kendilerine yardım ve faydası dokunacağına inandıkları varlıklardan biri de "yatırlar"dır. Bunlar, sağlıklarında zühd, takva, ibadet ve muhabbetle yaşayan, vatanı, milleti uğrunda şehâdet mertebesine ulaşan, Allah'ın sevgili kulları arasında kabul edilen kimseler olduğu gibi, Allah katında hatırlarının kırılmayacağı inancı ile ilk dilek kapısı olarak değerlendirilen, kült haline gelmiş velîler olarak kabul edilebilirler.[54]

Zaman, zaman, zâviye, dergâh, hangâh ya da âsitâne gibi isimler altında da anılan tekkelere gelince, her ne kadar gerçekte onlar tasavvufî tarikatların âyin yapmalarına mahsus mekânları ifade ediyorsa da, onlar muhtemelen yine tarikat ulularının, şeyhlerin, velîlerin, dervişlerin yahut tarikatta belli bir makam ve mertebeye erişmiş mübarek ve muteber şahsiyetlerin yattıkları yerlerdir.[55]

2. Ağaçlar:

Sadece kişiler ve onların mezarları değil, aynı zamanda birtakım ağaçlar da ziyaret edilmektedir. Kutsal kabul edilen ve çeşitli amaçlarla ziyaret edilerek bez-çaput bağlanıp, dilekler tutulan ve bunların gerçekleşmesi için dualar edilen çalılar ya da ağaçların önemli bir kısmı ziyarete konu teşkil eden mezar motifi ile birleşip bütünleşmiş durumdadır. Bununla birlikte bu durum genel bir kural değildir. Zira, ziyaret yeri olan mezarlardan, türbelerden, yatırlardan yahut mezarlıklardan bağımsız olarak, bizzat ağaç unsurunun kutsal bilinip ziyaret edilmesinin de örnekleri mevcuttur. Bunlar tek bir çalı ya da ağaç olabildikleri gibi, üç, beş, yedi şeklindeki birtakım kutsal sayılarda toplanan kümeler halinde de tezahür edebilmektedir.[56]

Kendilerine kutsiyet izafe edilen ağaçlara cinsleri itibarıyla göz atıldığında, onların pelit, dağdağan, kayısı, kara ağaç, melengiç, ardıç, iğde, alıç, çalı vb. olduk-

[52] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 76.
[53] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 76.
[54] Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 167.
[55] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 76-77.
[56] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 78.

ları görülmekte ve genelde onların dikenli türlerine rağbet edildiğini görmekteyiz. Bu ağaçların kutsal sayılmaları, onlarla ilgili birtakım yasakları da beraberinde getirmektedir ki, bu durumda, kutsalın bir yandan insanı kendine cezbeden ve öte yandan da korkutup sakındıran çift yönlü, karmaşık karakteri göze çarpmaktadır. İşte bu sebeptendir ki, bir yandan bu kutsal olarak kabul edilen ağaçlar insanları birtakım dileklerinin gerçekleşmesi için kendilerine çekerken, öte yandan onların kesilmesi, yakılması ve hatta yapraklarından dahi istifade edilmemesi şeklindeki sakındırıcı birtakım yasakları da içermektedir. Hatta bu yasakların, bu ağaçlara konan av hayvanlarının avlanmasının yahut çevresinde avlanmanın yasaklanmasına kadar uzanması ilginçtir. Halk bu ağaçlardan faydalanmaya çalışanların veya onların çevresinde avlananların gece rüyalarında korkutulmak sûretiyle ikaz edildiklerine, hatta bu işi yapmakta ısrar edenlerin çeşitli felâketlere maruz kaldıklarına inanmaktadır. Öte yandan bu tür ağaçların meyvelerinin şifa niyetiyle yenmesi olayı ise hiç şüphesiz kutsalın cezbedici özelliğinin bir sonucundan başka bir şey değildir.[57]

Yeryüzünde en yaygın kültlerden biri olan "Ağaç Kültü", Dinler tarihçilerinin tespitine göre, insanlık tarihinin hemen her döneminde kendini göstermektedir. Çünkü ağaçlar birçok toplum ve dinde, ilâhların ve ruhların barındığı kutsal varlıklardır.[58] Hatta bazı toplumlar tarafından, evren dev bir ağaç şeklinde tasavvur edilmiş ve varlığı simgesel olarak ağacın hayatıyla ifade edilmiştir. Gerçekten kült konusu olması açısından ağaç, bizzat şekliyle çok ilgi çekicidir. Ağaç, yerin dibine uzanan kökleri, göğe doğru dik bir şekilde yükselen gövdesi ve gökyüzüne dağılan dal, budak ve yapraklarıyla olduğu kadar, mevsimden mevsime kendini yenilemesi ve daha pek çok özelliğiyle de arkaik toplumların birtakım dinî düşüncelere sahip olmasında oldukça etkili olmuştur.[59] Çünkü bitkilerin ritmi, aynı anda hem hayatın ve yaratılışın, hem de gençlik ve ölümsüzlük yenilenmesinin sırlarını açığa çıkarmaktadır.

Ağacın oluşumu ile kendi hayatının tabiî seyri arasında bir benzerlik kuran insan, hayatını idame ettirdiği her coğrafyada kutlu mekânlarla, ağaçlar arasında ilişki kurmuştur. Bu sebeple, en ilkel toplumlardan günümüze kadar bütün mabetlerde ve mukaddes yerlerde ağacın varlığı dikkat çekmektedir. İlk çağlarda Hindistan, Mezopotamya, Mısır ve Ege Havzası gibi birçok bölgede, ilâhların veya

[57] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 78-79; İskender Oymak, "Eski Türk İnanışlarından Ağaç Kültünün Malatya'daki İzleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 2001, Sayı: 6/ 71.

[58] James G. Frazer, *Altın Dal, Dinin ve Folklorun Kökleri-I*, Tercüme: Mehmet H. Doğan, Payel Yayınevi, İstanbul, 1991, s. 57-110; Hikmet Tanyu, "Türklerde Ağaçla İlgili İnançlar", *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı*, Ankara, 1976, s. 129 vd.; İskender Oymak, "Eski Türk İnanışlarından Ağaç Kültünün Malatya'daki İzleri", s. 56.

[59] Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul, 1983, s. 83-84; Jean Paul Raux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Tercüme: Aykut Kazancıgil, İşaret Yayınları, İstanbul, 1994, s. 123; Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, İstanbul, 1995, s. 102-103; İskender Oymak, "Eski Türk İnanışlarından Ağaç Kültünün Malatya'daki İzleri", s. 56.

Tanrı'nın bir ağaçta tecelli ettiğine inanıldığını gösteren birçok örnek vardır. Bu örnekler insanoğlunun tanrısal güç ile ağaç arasında bir ilişki kurduğunu göstermektedir.[60]

James G. Frazer, Avrupa'nın din tarihinde ağaçlara tapınmanın önemli rol oynadığını, özellikle Âri kökten gelen bütün büyük Avrupa aileleri arasında, ağaca tapınmanın yaygın olduğunu ifade etmektedir.[61] Ağaç kültünün önemli bir örneğini de Cahiliye Arap gelenekleri oluşturmaktadır. Cahiliye Araplarının inançlarına göre, melekler ve cinler bazı ağaçları kendilerine mekân seçmişlerdir. Bu inancın gereği olarak Araplar, kutsal ağaçlara adak ve kurbanlar sunarak, hastalıkları için şifa aramışlardır.[62]

Türk milletinin yurt edindiği her yerde ağaç kültünün izlerine rastlanmaktadır. Orta Asya Türklerinde en mukaddes ağaç "kayın ağacı"dır. Şaman, âyin yaparken mutlaka kayın ağacı bulundurulur ve davulunda mutlaka kayın ağacı resmi bulunur. Yine Başkurtlarda kayın ve ardıç/artış ağaçlarına saygı gösterilir. Nezir kurbanları ve yağmur duaları bu ağaçların yanında yapılırdı.[63]

Diğer tabiat kültlerinde olduğu gibi ağaç kültünde, ağacın maddî varlığının değil, temsil ettiği gücün (mana) kült teşkil ettiği, bu sebeple ağacın kutsal olduğu kabul edilmektedir. Şunu da belirtmekte fayda vardır ki, her ağaç veya aynı tür ağaçların her yerde ve her zaman kült konusu olmadığı, genellikle yüksek dağ ve tepelerin başında tek olan meyvesiz, içlerinde kovuk bulunan ve ulu ağaçlar tercih edilmektedir. Kült olan ağaçlar genellikle çam, incir, ardıç, kayın, meşe, çınar vb. türlerden meydana gelmektedir.[64]

Türklerde, grup halindeki ağaçlardan ziyade tek ağaç, kült konusu olmaktadır. Bunun sebebi herhalde, çıplak ve ıssız bir arazide bulunan tek ağacın görünüş itibarıyla daha esrarengiz ve daha etkileyici bir manzara arz etmesi olabilir.

Ağacın, insan hayatıyla ilgili görülmesi, aslında onun devamlı yeniden dirilen bir varlık sıfatıyla bizzat hayat taşıyıcısı olduğu inancıyla bağlantılı olmasından-

[60] Hikmet Tanyu, "Türklerde Ağaçla İlgili İnançlar", s. 129-133; Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, s. 84; İskender Oymak, "Eski Türk İnanışlarından Ağaç Kültünün Malatya'daki İzleri", s. 56.

[61] James G. Frazer, a.g.e., I/57; İskender Oymak, "Eski Türk İnanışlarından Ağaç Kültünün Malatya'daki İzleri", s. 56.

[62] Hikmet Tanyu, "Türklerde Ağaçla İlgili İnançlar", s. 130; Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, s. 85; *Türk Ansiklopedisi* (I-XXXIII), Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1946-1984, I/223, "Ağaç" maddesi; İskender Oymak, "Eski Türk İnanışlarından Ağaç Kültünün Malatya'daki İzleri", s. 57.

[63] Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler-II*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991, s. 253-258; Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 2000, s. 64; İskender Oymak, "Eski Türk İnanışlarından Ağaç Kültünün Malatya'daki İzleri", s. 57.

[64] Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, s. 84; Sedat Veyis Örnek, *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, s. 102; İskender Oymak, "Eski Türk İnanışlarından Ağaç Kültünün Malatya'daki İzleri", s. 59.

dır. Bunun için eskiden olduğu gibi günümüzde de Anadolu'da mezarların ağaç altlarına yapılması yahut mezarlara ağaç dikilmesi geleneği sürmektedir.

Ziyaret edilen ağaçların çevreleri kutsal sayılmakta, onlara bez-çaput bağlanırken dilekler tutulmakta ve bu dileklerin gerçekleşmesi için kurban kesilmekte ve dua edilmektedir. Bu ağaçlardan bazılarının bizzat tedavi amacıyla kök kısmındaki suyu, yaprağı, meyvesi veya çevresindeki taş ve toprak, vücudun ağrıyan yerine sürülmek veya yenilmek sûretiyle şifa beklenilmektedir.[65]

3. Taşlar:

Ziyaret fenomenine konu olan bir diğer husus taşlardır. Ziyaret fenomeni ile ilgili olarak ağaç motifinde olduğu gibi taş motifinde de iki ve hatta üç farklı durum söz konusudur ve bunların birbirlerinden ayırt edilmesi gerekir. Zira bir kısım taşlar, mezar, türbe, ağaç gibi öteki kutsal ziyaret objeleri ile birlikte bulunursa değer ifade ederler, diğer bir kısım taşlar yahut kayalar ise başlı başına bir kutsiyet kaynağı olmakta ve çeşitli amaçlarla ziyaret edilmektedirler. Nihayet bir üçüncü grup taşlar, mübarek yerlerin ziyaret edilmesi esnasında, ziyaret âdâbı ve dilek tutma usûlünün bir aracı olarak fonksiyon görmektedirler. Meselâ, mezar taşına veya türbe duvarına taş yapıştırarak, yapılan dileğin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin belirlenmesi ki, taşın yapışıp düşmemesi dileğin gerçekleşeceğine, yapışmayıp düşmesi ise gerçekleşmeyeceğine işaret kabul edilmektedir.

Bazı taşlar, yanında bulundukları kutsal mezar motifi ile birleşerek şifa ve tedavi edici yönleriyle ortaya çıkmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, bu taşlara şifa gücünü veren, aslında yakınında bulunduğun, ziyaret konusu olan yatır ya da türbe daha doğrusu orada yatmakta olan velînin sahip olduğu manevî kuvvet, güç, feyiz ya da berekettir. Bazı kayaların ise başlı başına kutsiyet kaynağı olarak kabul edilmesi, onlara kutsallık kazandıran bir akide veyahut efsaneden kaynaklanmaktadır.

Yine bir diğer taş-kaya motifi, uygunsuz ve istenilmeyen, hoş görülmeyen bir anda, bir hareketi yapma neticesinde taş kesilme, taşlaşma inancı sonucu ortaya çıkan durumlardır.[66]

Geleneksel Türk dininde "Yer-Su Kültü"ne bağlı inanç sistemi içinde taşların ve kayaların kutsallığına inanma, Türk kavimlerinde çok eski devirlerden beri yaygın bir inanca dayanmaktadır ki, İslâm müelliflerine ait rivâyetlere göre, Nuh peygamber, Türkistan'ı, oğlu ve Türk'ün babası sayılan Yafes'e verdiği zaman ona, bu kurak ülkede ne yapacağını sorar. Babası da oğluna yağmur yağdırma kudretini bahşeder ve üzerinde "İsm-i A'zam" duası yazılı olan bir taş verir. İhtiyaç halinde bu yazılı taş ile Allah'a dua edilerek yağmur yağdırılır. Buna "Yada Taşı" adı verilir.

[65] İskender Oymak, "Eski Türk İnanışlarından Ağaç Kültünün Malatya'daki İzleri", s. 61, 70.
[66] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 79-80.

Çin, Hıristiyan ve İslâm kaynaklarında Allah'ın Türklerin ecdadına yağmur yağdırma kabiliyeti verdiği zikredilmektedir.[67]

Kaşgarlı Mahmud şöyle demektedir: "Hususi bir taş olan Yada/Yat Taşı ile kâhinlik yapılır, rüzgar ve yağmur celbedilir. Bu, Türkler arasında çok yaygın olup buna Yağma boyu içerisinde bizzat şahit oldum. Orada bir yangını söndürmek maksadıyla yapılmış, yaz mevsiminde Allah'ın izniyle kar düşmüş ve bu suretle yangın söndürülmüştür."[68]

İlkel inançlara bakıldığı zaman, bazı taşlar, kurban takdiminde özel bir kutsal mevki alır. Taşın içinde bir kuvvet kaynağı, bir ruh ve bir mana olduğuna inanılır. Animizm inancında ölümden sonra ruhların ikâmet ettiğine inanılan yerlerden birisi de taşlardır.[69] Yahudilik ve Hıristiyanlığa baktığımızda yine taş ve kaya kültünün varlığı görülür.[70]

Orta Asya'daki ve Anadolu'daki birçok adak ve ziyaret yerlerinin taş yığınlarından meydana geldiği görülmektedir.[71] Aynı zamanda taşlar ve kayalar, Türk destanlarının, Türk efsanelerinin ve çeşitli evliya menkıbelerinin meydana gelmesinde önemli rol oynamıştır.[72]

4. Dağlar:

Dağ kültünün de çok eski devirlerden beri çeşitli milletlerde mevcut olan uluslararası bir kült olduğunu görmekteyiz. Eski Yahudiler, Sina Dağı'nı; Araplar, Arafat Dağı'nı; Yunanlılar, Olimpus'u; Hintliler, Himalaya'yı; Moğollar da Burhan Kaldun'u kutsal kabul etmişlerdir.[73]

Yer-Su ruhlarının en önemli temsilcisi, dağlar olarak kabul edilmektedir. Çünkü eski Türkler, birtakım dağların ve tepelerin de ruhu olduğuna inanmaktaydılar. Yüksek dağlar, Tanrıların yolu olarak kabul edildiklerinden,[74] ataların mezarları dağ tepelerinde yapılmaktaydı. Dağ, Gök-Türkler döneminde bir kült halini almıştır.[75] Hunların Şandin-şan sıra dağlarındaki Han-yoan Dağı her yıl Gök-

[67] Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 91-92; Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 160; Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, s. 45-88; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 188-189.

[68] Kaşgarlı Mahmud, *Divanü Lügati't-Türk-III*, Tercüme: Besim Atalay, Ankara, 1992, s. 3, 159; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 92.

[69] Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, s. 21-24; Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 181.

[70] Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, s. 28-37; Ahmed Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 181.

[71] Yaşar Kalafat, Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri, Ankara, 1990, s. 36-37.

[72] Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnan ve Uygulamalar", s. 181.

[73] Hikmet Tanyu, "Türklerde Dağla İlgili İnançlar", *Dinler Tarihi Araştırmaları*, Ankara, 1973, s. 5, vd.; Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler-II*, s. 253.

[74] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi-II*, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 129; Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 49.

[75] Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 48.

Tanrı'ya kurban kestikleri dağdı.[76] Yine Hun, Gök-Türk ve Uygur hakanlarının Ötüken, Tanrı ve Uluğ dağlarını tanrılar dergâhı diye kabul edip Ötüken Dağı'nı başkent yapmalarında bu inancın etkileri görülmektedir. Dağ kültüne, aralarında biraz farklılıklar olmakla beraber günümüzde Altay Dağları'nda yaşayan Türklerde, Kazan Türklerinde, Başkurtlarda, Türkistan ve Özbekistan'da da rastlanmaktadır.[77]

Eski Türkler, dağların Tanrı makamı olduğuna inanırlardı. Dağlara mübarek, mukaddes, büyük ata ve büyük hakan anlamlarına gelen sıfatlar verirlerdi. Her boyun ve her oymağın kendine mahsus kutsal kabul ettiği bir dağı olduğu gibi, boylardan kurulan büyük teşekküllerin de kutsal kabul edilen ortak dağları vardı.[78]

5. Sular:

Ziyaret fenomeni ile ilgili olarak mezar, ağaç ve taşın yanı sıra "su" unsuru da önemli bir yer tutmaktadır. Su ziyaret yerlerinin bir kısmı pınar, çeşme şeklinde iken, bir kısmı da havuz ya da gölet biçiminde olup; dilek pınarı, süt pınarı, dede suyu veya havuz gibi isimlerle anılmaktadır. Su kaynakları kutsiyetlerini çeşitli şekillerde kazanıyorlar. Bunlardan bazıları bir velî ile irtibatlı olabiliyor. Bazıları ise haklarında anlatılan efsaneyle ilişkili olarak kutsal addedilirken, bazıları ise yanında bulunduğu mezar, ağaç ve taşla ilişkilendirilip kutsal olarak kabul ediliyor. Bu suların şifa verme özelliklerinin yanı sıra, dilek tutmayla alâkalı olanları da vardır. Sularla ilgili olarak kayda değer bir diğer husus, diğer ziyaret unsurlarında olduğu gibi, kutsallık atfedilen suların başka amaçlarla kullanılması ve yasak fiillere izin vermeyişleridir. Meselâ, bu suların ticarî amaçla satılması, tuvaletlerde ve gusül abdesti alma işlemlerinde kullanılmaması gibi.[79]

En eski devirlerden beri Türklerin tabiat kültünde, su önemli bir unsur olmuştur. Türk kültür tarihinde su kültü ile ilgili en eski kayıtlara göre Hunlar döneminde su, Türkler tarafından kutsal kabul ediliyordu.[80]

Türkler büyük devletler kurduktan sonra bile, eski kutsal ırmakları unutmamışlardır. Meselâ, Uygurlar, Orhun ve Selenga nehirlerinin birleştikleri bir kavşakta gökten inen bir nur ile doğup türediklerine inanmaktaydılar.[81] X. Yüzyıl müelliflerinden Gerdizi'nin bildirdiğine göre, bu asırda İrtiş boylarında yaşayan Kimekler, İrtiş Irmağı'nı, Barshan Türkleri ise Isık Gölü'nü takdis etmekteydi. Hatta

[76] Hikmet Tanyu, "Türklerde Dağla İlgili İnançlar", s. 38.

[77] Hikmet Tanyu, "Türklerde Dağla İlgili İnançlar", s. 32-34; Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, s. 102; Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler-II*, s. 253-259.

[78] Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976, s. 22; Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 181.

[79] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 80.

[80] Özkul Çobanoğlu, "Türk Kültür Tarihinde Su Kültü", *Türk Kültürü*, Mayıs, 1993, Sayı: 361/288; Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 178.

[81] Bahaeddin Ögel, a.g.e., s. 137; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 190.

Kimekler: "Su, Kimeklerin tanrısıdır" derlerdi.[82] Yine Asya Hunları, Haziran ayında Ongın Nehri bölgesinde, Gök Türkler ve Uygurlar da Haziran ayında Tamir Irmağı kaynağındaki Gök Tanrı'ya, atalara ve tabiat kuvvetlerine at ve koyun kurban ederlerdi.[83]

Su kaynaklarının şifa verdiği inancı yaygın bir şekilde çok önceki devirlere kadar uzanmaktadır. Sıcak su kaynaklarının (kaplıcaların) meydana gelişleri de zaman, zaman yakınlarındaki bir yatıra bağlanan tabiat üstü bir olayla açıklanmaktadır.[84]

6. Ev, Mağara, Değirmen ve Benzeri Yapılar:

Yapılan araştırmalar, türbe, yatır, ağaç, taş, su unsurlarının yanında ev, mağara ve benzeri yapıların da kutsalın tezahür alanları olduklarını bize göstermektedir. Bununla birlikte, bu tür yapıların aslında kutsal velîler ve kutsallığa kaynaklık teşkil eden başka unsurlar aracılığıyla kutsallaştırıldıklarını belirtmeliyiz. İşte bu sebeptendir ki, meselâ, velîlerin veya başka mübarek kişilerin yaşadıkları yerler, kutsiyet ve bereket kaynağına dönüşmekte ve bu amaçla ziyaret edilmektedir. Bu evlerin ziyaret edilmesi ister istemez bu evin "ocak" olup olmadığı meselesini aklımıza getirmektedir. Türk dinî kültüründeki "ocak" ve "ocaklı" tabirleri ile Türklerin arasında çok eski dönemlerden beri, bazı esrarengiz objelerin birtakım mucizevî güçlerle mücehhez olduklarına ve onların bu sayede birtakım hastalıkların tedavisinde önemli fonksiyonlar icra ettiklerine dair inanç dile getirilmektedir. Bu tür tabiatüstü güçlerle mücehhez objelere sahip olan ailelere "ocak" veya "ocaklı" denilmekte ve bu aileler bu üstünlüklerini kendi ailelerinde nesilden nesile aktararak devam ettirmektedirler. Dikkate şayan olan şudur ki, özel olarak Türk kültürüne ait olan bu kurum ve uygulama, göçebe Türkler kadar, yerleşik olanlar arasında da oldukça yaygındır ve Anadolu'da da gerek Sünnî ve gerekse Alevî unsurlar arasında da sıklıkla kendini göstermektedir. İnsanlar bu tip yerleri de çeşitli sebeplerle ziyaret etmektedirler.[85]

7. Mevkiler:

Kutsallık bazen dağ ve tepe gibi tabiî oluşumlarda ve mevkilerde de tezahür edebiliyor. Bu durumdaki ziyaret yerlerinin birçoğu dağ veya tepe gibi isimlerle anılıyor. Bu durumda da birkaç unsurun birleşmesinin yanı sıra bu tabiî durum ve mevkilerin başlı başına kutsal sayılmaları da söz konusudur. Her hâlükârda onların bu kutsallığı kazanıp bir ziyaret yerine dönüşmesinde bir olay veya efsanenin rol oynadığına da şahit oluyoruz. Bununla birlikte, bu efsanelerin önemli bir bölümü yazıya geçirilmediğinden bugün unutulmuş durumdadır.[86]

[82] Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini Tarihi*, s. 40-41; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 90.

[83] Kutlu Özen, *Sivas ve Divriği Yöresinde Eski Türk İnançlarına Bağlı Adak Yerleri*, Sivas, 1996, s. 18; Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 178.

[84] Ahmet Gökbel, "Varsak Türkmenleri'nde Yer-Su İnancının İzleri", *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 1998, s. 268.

[85] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 80-81.

[86] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 81.

B. ZİYARET YERLERİ İLE İLGİLİ EFSANELER, KERAMETLER VE MENKIBELER

Ziyaret fenomeni; mezarlar, türbeler, taşlar, ağaçlar, su kaynakları, evler, mağaralar, tepeler, dağlar ve mevkiler gibi değişik objelerde tezahür etmektedir. Bunların ziyaret yerleri olarak kabul edilmesindeki şey ise, oralarda bulunduğuna inanılan tabiatüstü fevkalâde güçtür. Şu halde ziyaret yerlerini, fizik ötesi bu olağanüstü kutsal gücün tezahür merkezleri veya kaynakları olarak nitelemek gerekecektir. Nitekim halk buralara bu gözle baktığı içindir ki, bunlara rağbet etmekte ve bunu yaparken de kendi düşüncesi, mantığı, inancı ve hayal gücüne göre birtakım kanıtlara başvurmaktadır.

Efsaneler, kerametler ve menkıbeleri, ziyaret yerlerinin ait oldukları sosyal çevrelerde tabiatüstü fevkalâde güçlerle mücehhez oldukları konusunda iknaa yarayan ve böylece onların kutsallaşıp, meşrulaşmasını sağlayan vasıtalar ya da mekanizmalar şeklinde tanımlayabiliriz.

Efsane, keramet ve menkıbelerle dopdolu olan bu görünüm, ziyaret yerlerini öylesine sıkı bir doku ile sarmıştır ki, orada ziyaret fenomeni daha çok bu veçhesi ile dikkat çekmekte, hatta kendisiyle ilgili tarihî bilgi ve gerçeklikleri de bu yöne doğru çekmek sûretiyle efsaneleştirmekte ve menkıbeleştirmektedir. Aslında bundan daha tabiî bir durum da söz konusu olamaz. Zira ziyaret fenomeni, genelde birçok toplumda ve çeşitli dönemlerde olduğu gibi daha çok rivâyetlere dayalı bir “Halk Dindarlığı” ortamında hayatiyet bulmaktadır. Genelde sözlü rivâyetlere dayanması ve yazıya geçmemiş olması sebebiyle, oralarla ilgili birçok efsanenin, menkıbenin ve kerametin zaman içerisinde birbirine karışmasıyla, pek çoğunun bulanıklaşmasına hatta unutulmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte ziyaret fenomeni var oldukça menkıbeler ve kerametler de onlarla beraber var olmaya devam edecek, bazıları unutulacak ve yerini yenileri alacaktır.[87]

Efsaneler; genellikle halkın ağzında, şifahî olarak dolaşmak sûretiyle şekillenen ve çoğunlukla olağanüstü nitelikler taşıyan hikâyeler olup, tarihî gerçeklikleri de çok aşmaktadır. Buna karşılık menkıbeler; tarihî gerçeklerle daha çok irtibatlıdırlar. Üstelik menkıbeler, velîlerle ilgili olduğu andan itibaren hayal gücü onları, tarihî gerçekliklerin çok daha ötesinde, olağanüstü özellikler ve unsurlar yükleyerek kutsallaştırmaktadır. Ziyaret yerlerindeki kahramanların bir bölümü tarihî ya da destanî kişiliklerinden daha çok gazi-velî hüviyetleriyle karşımıza çıkmaktadır.[88]

Kerametler ise, ziyaret fenomeninin ön plâna çıkmasında ve insanlar arasında yaygınlaşmasında önemli rol oynayan hususlardan bir diğeridir. Kerametlerin yayılmasında türbe civarında ikamet eden insanların ve türbedarların payı büyüktür. Elbette çevrede anlatılan menkıbelerin, bu hâlet-i rûhiyyeye sahip kişiler için psikolojik yönden yönlendirme özelliği söz konusudur. Türbedarlar

[87] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 82.
[88] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 82.

çoğu zaman ziyaretçileri inandırma çabasına girerler. Burada ziyaret fenomeninin ortaya çıkışı ve gelişiminin, çevrenin sosyo-kültürel yapısı ile yakından ilgili olduğu görülebilir. İnsanları ziyaret mahalline çeken şey, üstün gücü kendisinde barındırdığına inanılan bu yerlerin ihtiyaçlara cevap vereceği düşüncesidir. Bunun için de öncelikle kerametlerden oluşan geniş bir halk rivâyeti oluşur. Orada meydana gelmiş pek çok efsanevî olay, dilden dile dolaşarak o yer hakkında halk arasında kutsal fikrinin oluşmasını sağlar. Üstün gücü olduğu kabul edilen bu yerler hakkında sonraları yeni yeni rivâyetler ortaya çıkar. Bunlara ilâve olarak, bu ziyaret yelerine gelen kişilerin aldığı sonuçlar; yani hastalıkların iyileşmesi, çocuğu olmayanların çocuk sahibi olması, evlenememişlerin kısmetinin açılması, yağmur yağması gibi gelişmeler, ziyaret mahallerine cazibe kazandırmaktadır. Başlangıçta bu yerlere az olarak gerçekleştirilen ziyaretlerin, zamanla, keramet ve yardımı görme motiflerinin yaygınlığı oranında arttığı görülmektedir. Tabiî olarak ziyaretlerin artışı ile beraber kerametlerin sayısında ve anlatılma oranında da doğal bir artış söz konusudur.[89]

C. ZİYARET YERLERİ İLE İLGİLİ AMAÇLAR VE YASAKLAR

Ziyaret yerleri, bu yerleri ziyaret edenlere göre, kendilerinden kerametler ve bereketler fışkıran membalardır. Velîlerin sağlıklarında gösterdikleri kerametlerin, öldükten sonra da mezarlarında yahut kendilerinden arta kalan eşyalarda devam ettiğine, hatta çevrelerindeki ağaçlara, taşlara, dağlara, tepelere sirayet ettiğine inanılmaktadır. Üstelik bazen bizzat bir kısım taşlar, sular, ağaçlar, tepeler, kayalar feyiz ve bereket membaı olarak görülüyor. Bu yerlerle ilgili kerametler artıp yaygınlaştıkça, halkın oralara olan rağbeti de artıyor.[90] Aslında insanları buralara cezbeden şey, onlarda bulunduğuna inanılan fevkalâde manevî güç, feyiz ve bereket yahut da fenomenolojinin diliyle ifade etmek gerekirse, kutsalın, onunla birtakım ritüel usullerle temasa geçilmesi halinde insanlara faydasının dokunacağına inanılmasıdır. Söz konusu mekânlar, kendilerinde bulunduğu varsayılan bu güç sayesinde insanlara yararları dokunacağı inancıyla, onları çeşitli amaçlarla kendilerine çekmektedir.[91] Aynı şekilde onların hoşlanmadıkları şeyleri yapmak yahut onlara saygısızlık ya da tecavüzde bulunmak ise bu fiilleri işleyenlere zarar vermektedir.

İnsanların ihtiyaçları pek çok ve çeşitlidir. Bu bakımdan ziyaret yerlerine de çok çeşitli dilek, istek, adak, murat ve hacetlerle gidilmektedir. Genellikle ziyaret yerleri de çok amaçlı olarak kabul ve rağbet görmektedir. Bununla birlikte bir ya da birkaç amaç için gidilen ziyaret yerlerine de rastlanılmaktadır.

[89] İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", s. 147.
[90] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 85.
[91] Yahya Mustafa Keskin, "Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba Örneği)", s. 96.

Kendisinde maddî ve manevî güç olduğu kabul edilen ve çeşitli faydalar umularak ziyaret edilen kutsal yerlerin ziyaret edilme sebep ve amaçlarını incelediğimiz zaman, temel olarak iki noktada toplandığını görüyoruz:

a. Manevî Maksatla Ziyaret:

Kutsal yerleri ziyaret edenlerin bir kısmının ziyaretleri maddî amaçlı olmayıp, sadece orada dua etmek, Allah'a yalvarmak, manevî bir haz ve feyiz almak içindir. Bu kimseler oralarda, adak adama, kurban kesme, çaput ve bez bağlama davranışlarında bulunmadığı gibi, bu mekânlarda namaz dahi kılmamaktadırlar. Sadece bir Fâtiha üç İhlâs okuyup, bu sûrelerin sevabını orada yatan zatın ruhuna bağışlamaktadırlar. Bu ziyaretçiler, ziyaret yerinden ve yatırdan hiçbir şey talep etmemektedirler, taleplerini Allah'tan beklemektedirler.

b. Maddî Menfaat Temini İçin Kutsal Yerleri Ziyaret:

Bu tür ziyaretleri yapanlar aslında ziyaret yerinden direkt olarak maddî bir şey istememekte, esas arzusunu Allah'a arz etmektedirler. Ancak ziyaret ettiği yeri âdeta isteğinin kabulü için bir vasıta olarak kullanmaktadırlar. Fakat bazı durumlarda ziyaret mahalli veya yatır, birinci plâna çıkarak, her şeyi onun sağlayabileceği gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. İşte bu noktada, çaput ve bez bağlama, dilek taşları yapıştırma, duvarlara dileği ifade eden yazılar yazma, mum yakma, kurban kesme, ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan suyu içme ve toprağı yeme, bu su ile yıkanma, orada bulunan ve kutsal olduğuna inanılan taşı vücudunun ağrıyan yerlerine sürme ve benzeri birtakım uygulamalar ortaya çıkmaktadır. Bu tür ziyaretlere daha çok kadınların ilgi gösterdiği müşahede edilmektedir.[92]

Ziyaret yerlerinin ziyaret edilme sebep ve amaçlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hastalıklardan Şifa Bulmak:

Pek çok kişi kutsal yerleri birtakım hastalıklardan kurtulmak amacıyla ziyaret etmektedir. Genel olarak bütün hastalıklardan kurtulma amacına yönelik ziyaret edilen yerler olduğu gibi, bazı hastalıkların tedavisi için gidilen özel ziyaret yerleri de vardır. Bu hastalıkları şöylece sıralayabiliriz:

a. Baş ağrısı

b. Sıtma hastalığı

c. Bel ağrıları ve felç hastalıkları

d. Ruhî ve zihnî hastalıklar

e. Cilt hastalıkları

[92] İskender Oymak, "Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", s. 296-297; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 462; İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", s. 146.

f. Kuduz hastalığı

g. Aydaş hastalığı

h. Sara hastalığı

ı. Yürüme yaşı geldiği halde yürüyemeyen ve yürüme bozuklukları

i. Çocuk emziren kadınların sütü az olanlarının sütünü artması ve süt hayvanlarının sütünün bol olması

j. Çocuğu olmayanların çocuk sahibi olması ve çocuğu olup da yaşamayanların çocuklarının yaşaması

Özellikle çocuk sahibi olmak maksadıyla ziyaret edilen mekânların sayısı oldukça çoktur. Her nedense bu maksatla ziyarette bulunanların çoğunluğunu kadınlar oluşturmaktadır.

2. Yağmur Duası Yapmak:

Ziyaret edilen ve kutsal olarak kabul edilen mekânların çoğunda yağmur duası yapılmaktadır.

3. Dilek Tutmak ve Adak Adamak:

Ziyaret yerlerinin büyük bir kısmında dilek dilenmekte ve adak adanmaktadır. Bir işinin olmasını dileyen kişi bu mekânlara gelerek dilekte bulunmakta ve dileğinin gerçekleşmesi halinde kimisi kurban kesip, etini fakirlere dağıtacağını, kimisi de oruç tutacağını, bazıları da bez ve çaput bağlayarak, taş yapıştırarak, namaz kılarak, Kur'ân-ı Kerîm okuyarak, mum yakarak peşin adağını veriyor ve dileği gerçekleştiği takdirde tekrar geleceğini ifade ediyor.

4. Kısmetin Açılması:

Bu tür ziyaretler daha çok kadınlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Evde kalmış kişilerin evlenebilmek amacıyla gerçekleştirdikleri ziyaretlerdir.

5. İş, Mal-Mülk Sahibi Olmak:

İşsiz kalan bazı kimseler iş sahibi olabilmek için kutsal mekânları ziyaret etmektedir. Hatta bazen bu tür dileklerin anneler tarafından çocukları için yapıldığı, hatta çocuğunun iş sahibi olma dileklerini duvarlara yazdıkları görülmektedir. Ayrıca ev, araba, mal-mülk sahibi olabilmek için ziyaretler gerçekleştirilmektedir.

6. Yatırın Tavsiyesini Almak:

Bazı kimseler yapacakları işlerin hayırlı olup olmadığını öğrenmek ve yatırın tavsiyesini almak için ziyaretler yapmaktadırlar.

7. Trafik Kazaları, Sel, Deprem ve Felâketlerden Emin Olmak:

Bazı kimseler, uzun bir yolculuğa çıkmadan önce bazı türbeleri ziyaret etmek sûretiyle kaza ve belâdan uzak kalmak ve sağ salim dönebilmek için dua ederler. Ayrıca sel, deprem gibi tabiî afetlerden korunmak için çeşitli türbeleri ziyaret etmektedirler.

8. Doğacak çocuğun kız mı, oğlan mı olacağını önceden öğrenmek

9. Kötü kadınların bu durumlarından kurtulmaları
10. İçki, kumar gibi kötü alışkanlıklardan kurtulmak
11. Kayıp eşyanın bulunması
12. Düşman şerrinden emin olmak
13. Rızkın artması ve geçim sıkıntısının aşılması
14. Karı-koca arasındaki muhabbeti artırmak
15. Askere giden oğlunun sağ salim geri dönmesi
16. Sınavlarda başarılı olmak ve sınıfını geçmek
17. Yaramaz çocukların uslanması
18. Dışarıya uzak yolculuğa giden yakınların sağ salim geri dönmesi
19. Hayvan hastalıklarının iyileşmesi
20. Aile huzurunun sağlanması
21. Korku ve vesveseden kurtulmak
22. Çarpık bacaklı çocukların iyileşmesi
23. Çok ağlayan çocukların iyileşmesi
24. Yatağına işeyen çocukların iyileşmesi
25. Konuşma yaşı geldiği halde konuşamayan çocukların konuşabilmesi
26. Maddî ve manevî sıkıntılardan kurtulmak
27. Hac yolculuğuna çıkmadan önce ziyaret
28. Sevdiğine kavuşmak
29. Çocukların sünnet merasiminden önce ziyaret
30. Evlilik öncesi ziyaret
31. Yeni doğan çocukların albasmaması için
32. Kötü kâbus görmekten kurtulmak için
33. Nazardan korunmak için
34. Ağız eğilmesi ve çarpıklıktan kurtulmak için [93]

[93] İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 449-464; İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", s. 133-146; İskender Oymak, "Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", s. 290-297; Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 86-87; Yahya Mustafa Keskin, "Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba Örneği)", s. 97-98; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 191-198; Yahya Mustafa Keskin, "Tokat Yöresindeki Sünnî ve Alevî Topluluklarında Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret İnanç ve Uygulamalarındaki Benzer ve Farklılıklar", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ, 2000, Sayı: 5/210-221; Ekrem Sarıkçıoğlu, "Isparta ve Çevre Köylerindeki Ziyaret ve Adak Yerleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1979, Sayı: 3/136-145; Ahmet Gökbel, "Anadolu'da Yaşayan Halk İnanışlarından Çaput Bağlama ve Nazar", s. 176-178; Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 167-187; Ahmet Gökbel, "Şarkışla Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 3-13; Ahmet Gökbel, "Gürün'de Ziyaret Yerleri", s. 4-14; Ahmet Gökbel, "İmranlı'nın İnanç Coğrafyası ve İlçedeki Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 4-19.

Ziyaret yerleri bu şekilde çeşitli amaçlarla insanları kendilerine cezbettikleri gibi aynı zamanda insanları bazı şeyleri yapmaktan sakındırmakta ve daha doğrusu ilişkilere birtakım sınırlamalar ve yasaklar koymaktadır. Bu sınırlama ve yasaklara uymayıp, saygısızlık yapanlar ise türlü felâketlere duçar kalabilmektedir.

Bu sınırlama ve yasaklamalardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Türbenin yakınında gayr-i ahlâkî davranışlarda bulunmak
2. Yatırların aleyhinde konuşmak
3. Yatırın bulunduğu semtte veya köyde cinayet işlemek veya davul çalmak
4. Yatırın yanından geçerken sigara içmek
5. İçkili olarak yakınından geçmek
6. Yatırın üstüne pislik atmak
7. Türbeyi yıkmaya çalışmak
8. Mezara herhangi bir şekilde saygısızlık etmek ve tecavüzde bulunmak
9. Define aramak amacıyla türbe veya mezara girip kazı yapmak
10. Yatırların yerlerini değiştirmeye kalkışmak
11. Hırsızlık amacıyla türbeye girmek
12. Mezarın üzerinin örtülmemesini istediği halde, türbenin üzerini çatı, kubbe vs. ile kapatmaya kalkışmak
13. İstemediği halde mezarın üzerine bina yapmaya kalkışmak
14. Ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan suyu ticarî amaçlarla kullanmak
15. Ziyaret yerinden odun veya dal kesip götürmek
16. Ziyaret yerindeki hayvanları avlamak [94]

D. ZİYARET YERLERİ İLE İLGİLİ USÛL, ÂDÂB VE MENSEKLER

Kutsalın hem kendine cezbedici hem de korkutucu ve ürkütücü çift yönlü karmaşık özelliği dolayısıyladır ki, insanların ziyaret yerleri ile olan ilişkileri ve ziyaret fenomeni de yukarıda işaret edilen belli yasaklarla birlikte birtakım usûl, âdâb ve menâsiki de beraberinde getirmektedir. Daha doğrusu ziyaret fenomeni, her zaman için çok sıkı kurallara sahip olmasa da yine de az çok yerleşik usûl, âdâb ve menâsikten söz etmemize imkân vermektedir.[95]

[94] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 87-88; Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, s. 68 vd.; Ahmet Gökbel, "Şarkışla Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 4-8; Ahmet Gökbel, "Gürün'de Ziyaret Yerleri", s. 6; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.m., s. 141-146; İskender Oymak, "Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma", s. 290-296; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 460; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 191-197.

[95] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 88.

Kutsalın bir tezahür biçimini yansıtan ve bundan dolayı pek çok amaçla ziyarete konu olan kutsal mekânlar, ancak belli usûl, âdâb ve mensekler çerçevesinde ziyaret edilebilmektedir. Bu usûl, âdâb ve mensekler, ziyaret günü ve saati gibi zaman dilimi ile ilgili olabildiği gibi, ziyarete ön hazırlık ve nihayet kutsal mekânlarla temasa geçilmesi esnasında söz konusu olan birtakım uygulamaları içermektedir.[96] Ziyaret zamanı olarak genellikle belli ve değişmez vakitlerden söz etmek mümkün görünmese de perşembe ve cuma gibi muayyen günlerin tercih edildiği gözlenmektedir. Bazı ziyaret yerlerine ise cuma günü cuma namazından sonra ya da ikindi namazını müteakip gidildiğine şahit oluyoruz. Yağmur duaları gibi yılda bir kez ve topluca yapılanların genelde bahar mevsiminde veya yaz mevsiminin başında yahut ortasında yapıldığı gözlemlenmektedir. Yine Hıdrellez kutlamaları sebebiyle yapılan ziyaret ve törenler de 6 Mayıs'ta gerçekleştirilmektedir. Kurak mevsimler, uzun yolculuğa çıkma, hacca gitme, hasat mevsiminin başlangıcı ve sonu, dinî bayramlar, mübarek aylar, günler ve geceler ile düğünler ve özellikle de sünnet düğünleri, ziyaret için bir vesile teşkil etmektedir. Bunun dışında duruma ve ihtiyaca göre her zaman için ziyaretlerin gerçekleştirilmesi de söz konusudur.[97]

Ziyaret öncesi ve ziyaret esnasında yapılan uygulamalardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Abdest almak
2. Kadınların başlarını örtmesi
3. Üç İhlâs, bir Fâtiha okumak
4. Kurban kesmek
5. Ağaca, çalıya, dala, demir parmaklıklara çaput veya bez bağlamak
6. Ziyaret yerinde bulunan delikli taşların içinden geçmek
7. Ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan sudan içmek, bu suyu eve götürmek ve bu su ile banyo yapmak
8. Ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan topraktan yemek ve bir tutamını alıp eve götürmek
9. Dilek taşları yapıştırmak. Taş yapışırsa dileğin gerçekleşeceğine inanmak.
10. Dua etmek
11. Yağmur duası yapmak

[96] Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 198; Yahya Mustafa Keskin, "Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba Örneği)", s. 98.

[97] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 88; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 198; Yahya Mustafa Keskin, "Gelenek ve Modernlik İlişkisi Bağlamında Türkiye'de Ziyaret Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış (Keçeci Baba Örneği)", s. 98.

12. Toplu olarak dua etmek
13. Ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan ağaçtan veya çalıdan bir parça alıp kurutmak, eve getirmek
14. Ziyaret yerinde pilav pişirip yemek ve orada bulunanlara dağıtmak
15. Türbeye sembolik olarak kadın ve çocuğu satmak
16. Ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan taşı veya taşları vücudun ağrıyan yerlerine koymak veya sürmek
17. Dilek dilemek
18. Adakta bulunmak
19. Türbeye havlu, seccade, tespih, takke, başörtüsü, süpürge ve takunya bırakmak
20. Çaput veya bez parçalarını okumak
21. İki rekât namaz kılmak
22. Mum yakmak
23. Ziyaret yerin etrafını belirli zamanlarda belirli sayılarda (3 veya 7 defa) dolaşmak
24. Ziyaret yerlerindeki mezarlara elini ve yüzünü sürmek
25. Ziyaret yerine para bırakmak veya atmak
26. *Kesilen adak kurbanının kanından alna sürmek*
27. Yatırın ruhuna dualar ithaf etmek
28. Çocuğu olmayan kadınların sırtına mezarın başındaki taşı koymak veya ziyaret mekânlarında bir müddet uyutmak
29. Çocuğu olup da yaşamayan çocuklara, yaşaması için türbedeki yatırın ismini koymak veya çocuğu yaşamayan kadınların boynuna at nalı, boncuk vb. şeyler asmak, Mehmet isimli yedi kişinin kapısını dolaştırmak ve buralardan un, tuz ve şeker toplamak
30. Ziyaret yerinde Kur'ân-ı Kerîm okumak ve sevabını orada bulunan yatırın ruhuna bağışlamak
31. Ziyaret yerinde salavat getirmek
32. Ziyaret yerindeki namaz kılınacak yerin girişine bir kutu kesme şeker bırakmak
33. Ziyaret yerindeki sandukanın etrafını belirli sayılarda dolaşmak
34. Gelinlik çağına gelmiş kızın eşyasını türbeye bırakıp, üzerinden bir cuma geçtikten sonra alıp giydirmek
35. Türbenin anahtarını lâl olan çocuğun ağzına koyup sanki bir yerin kilidini açarmış gibi çevirmek
36. Sünnet ettirilecek çocuğu türbeye getirmek
37. Türbede, ahraz çocuğun başına tencere geçirip, tencereye üç kez vurmak, tencerenin karasının, çocuğun başına çıkmasını sağlamak

38. Ziyaret yerinde helva dağıtmak
39. Türbeye içi su dolu ibrik bırakmak
40. Çocuğu ocakta üzeri bezlerle örtülmüş oturağa yatırmak
41. İlâhiler okumak
42. Hastayı yatırın başında uyutmak
43. Ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan ağacın meyvesinden şifa niyetiyle yemek
44. Ziyaret yerinde tespih çekmek
45. Ekmek parçasını su ile ıslatarak yarısını orada bırakıp, diğer yarısını yemek
46. Dilek tutup, bir taşı ucundan ikiye ayrılmış bir ağaca sıkıştırarak suya bırakmak
47. Doğan çocuğa yatırın adını vermek
48. Şükür duası okumak
49. Çocuğu olmayan kadının ağzına ip ve ağaçtan gem yapıp, ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan kayanın etrafında belirli sayılarda tur attırmak
50. Hayvanı kutsal kayanın etrafında dolaştırmak
51. Yağmur duası esnasında kuzu sürüsünü koyun sürüsüne karıştırmak
52. Ziyaret yerinde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan suyun içerisine para, demir parçaları vs. atmak
53. Dilek dilerken, türbedeki mermer sütunu kucaklamak
54. Ziyaret yerindeki mezar taşlarına veya türbe duvarlarına çeşitli dilek yazıları yazmak
55. El ve diz üzerine çömelerek ve apalayarak türbeye yaklaşmak ve öpmek
56. Hayvan hastalıklarının geçmesi için, hayvanların tüylerini veya yularını mezarın üzerine bırakmak
57. Yağmurun yağması için türbeden alınan bir taşı suya bırakmak
58. Ziyaret yerinde bulunan suyun içerisine yumurta bırakmak
59. Mezarın üzerine yeşil renkte örtü veya seccade bırakmak
60. Mezarın üzerine para atmak, buğday, bulgur vb. şeyler dökmek
61. Ziyaret yerinde bulunan suyu toprakla karıştırıp, bu karışımı vücudun ağrıyan yerlerine sürmek
62. Ziyaret yerine Türk bayrağı bırakmak
63. Türbe içerisine iç çamaşırları bırakıp, bir müddet zaman geçtikten sonra alıp giymek
64. Ziyaret yerindeki kutsal su ile cilt hastalığı bulunan yerin yıkanması

65. Ziyaret yerini ya üç gün üst üste gidip ziyaret etmek ya da üç perşembe üst üste ziyaret etmek

66. Yatırın tavsiyesini almak için türbe içinde yatmak [98]

E. ZİYARETÇİLER

Esasen ziyaret yerleri ve genel olarak ziyaret fenomeni, bir toplum içerisinde ve belli bir sosyo-kültürel ortamda vücut ve hayatiyet bulmaktadır. Bu demektir ki, ziyaret fenomeni, toplumsal bir olay olup, ait olduğu toplumsal ve kültürel çevrede hüküm süren çeşitli sosyal, sosyo-ekonomik ve kültürel faktörlerin etkilerine göre belirlenen, çeşitlenen, artan ve azalan bir seyyaliyet ve dinamizm çerçevesinde hayatiyet bulmakta ve yeri geldiğinde öteki toplumsal olaylara etki etmektedir.

Aslında her ziyaret yeri, bulunduğu toplumsal çevreyle sınırlı olan bir etkiye ve nüfuza sahipmiş gibi görülebilir. Zira özellikle köylerdeki birçok ziyaret yeri yalnızca o köyde yaşayanlarca kutsal bilinmekte ve çeşitli amaç ve vesilelerle ziyaret edilmektedir. Kasabalardaki ve şehirlerdeki birçok ziyaret yeri de onların oralara mensup bulunan değişik, sosyal, sosyo-ekonomik ve kültürel kategorilere mensup herkesi aynı ölçüde ve etkinlikte kendilerine cezbettiklerini söylemek de pek mümkün olmayabilir. Gerek şehirlerde ve gerek kasabalarda ve hatta kısmen köylerde, toplumun bir kesiminin onlara ilgi duymadığı ve hatta onların nüfuzunun tenkit ve reddedildiği gözlenmektedir. Zaman zaman ziyaret yerleri ile ilgili getirilen birtakım yasaklamalar, çeşitli toplumsal kesimlerde bir tepki psikolojisinin oluşmasına ve dolayısıyla daha sonraki dönemlerde o ziyaret yerlerine bir ilginin artmasına sebep olmaktadır.

Ziyaret fenomeninin toplumsal veçhesi üzerinde sanayileşmenin, eğitim ve öğretimin, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasının, halkın kültür ve refah seviyesinin yükselmesinin ve hayat tarzının değişmesinin ve daha birçok faktörün etkilerinden söz edilebilir. Bununla birlikte bu faktörlerin her zaman için ziyaret olgusuna olumsuz bir etki yaptığını söylemek de hatalı olacaktır.

Bazı çevrelerdeki çok hızlı toplumsal, sosyo-ekonomik ve kültürel değişmeler, özellikle şehir merkezlerinde yaşayanların, dine ve özellikle tarikatlara ilgi duymalarına ve hatta ziyaret yerlerine daha fazla yönelmelerine sebep olmaktadır. Halkın refah seviyesinin ve ulaşım vasıtalarının artışı, yerleşim yerleri arasında-

[98] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 88-91; Ahmet Gökbel, "Kangal Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 167-189; Ahmet Gökbel, "Şarkışla Yöresinde Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 4-16; Ahmet Gökbel, "Gürün'de Ziyaret Yerleri", s. 4-14; Ahmet Gökbel, "İmranlı'nın İnanç Coğrafyası ve İlçedeki Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanç ve Uygulamalar", s. 5-19; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.m., s. 136-147; İskender Oymak, "Malatya ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma" s. 290-296; İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekan Anlayışı", s. 449-460; İskender Oymak, "Gelibolu Yöresinde Ziyaret Fenomeni", s. 133-145; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 191-197; Yahya Mustafa Keskin, "Tokat Yöresindeki Sünnî ve Alevî Topluluklarında Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret İnanç ve Uygulamalarındaki Benzer ve Farklılıklar", s. 210-221.

ki ilişkilerin sıklaşması, iç turizm olayının yerleşip kökleşmesi gibi birçok etken, yöresel bir ziyaret yerini ülke çapında ziyaretçilerin uğradığı bir yer yapabiliyor. Yine dernekleşme ve vakıflaşmanın bir sonucu olarak, yapılan yıllık ve düzenli faaliyetler de bu ziyaret yerlerinin ününün mahallî çerçeveyi aşıp, millî boyutlara ulaşmasına da sebep olabilmektedir. Yine bazı ziyaret yerleri her ne kadar mahallî bir özelliğe sahipse de, özellikle bir türlü iyileşmeyen hastalıklara iyi geldiği şeklindeki rivâyetlerle, çok daha uzak bölgelerden insanları kendisine çekerek, ilgi odağı ve uğrak merkezine dönüşebiliyor.

Ziyaret fenomeni çerçevesinde ziyaretçi olgusuna kültürlü olmak, yaş, meslek ve cinsiyet gibi birtakım faktörler açısından baktığımızda farklı durumlarla karşılaşmaktayız. Bu bağlamda ziyaret yerlerine rağbet edenlerin büyük bir kısmının toplumun alt tabakasına mensup, refah ve gelir düzeyi düşük, orta yaş üstü kimselerden meydana geldikleri gözlenmektedir. Ancak bu durum, söz konusu ziyaret yerlerinin, toplumun üst tabakasına mensup, kültürlü, refah ve gelir seviyesi yüksek kimseler tarafından ziyaret edilmedikleri anlamına gelmemektedir.

Ziyaretçi olgusu söz konusu olduğunda, şüphesiz en önemli unsurlardan birisini de cinsiyet faktörü oluşturmaktadır. Ziyaret yerlerine rağbet edenlerin çoğunluğunun orta yaş üstü, belli bir eğitim ve kültür düzeyinden yoksun ve toplumun alt tabakalarına mensup kadınlardan oluşması dikkatimizi çekmektedir ki, ziyaret yerlerinin içerisinde çocuk sahibi olmak, çocuğunun yaşamasını isteyen ve kısmetinin açılması gibi daha çok kadınları ilgilendiren dileklerin yapıldığı, ziyaret yerlerinin fazlalığı, bunun bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.[99]

Ziyaretçi olgusuna yine cinsiyet açısından baktığımızda, İslâmiyet'in kadın-erkek ayrımının da belirleyici bir unsur olduğunu görüyoruz. Meselâ, yağmur duasına sadece erkeklerin katılması gibi. Yine ziyaret yerlerindeki kadın-erkek ayrımı; belli ziyaret yerlerinin yalnızca kadınlara ya da erkeklere tahsis edilmesiyle de kendini göstermektedir.[100]

Sonuç olarak; ziyaret fenomeni çerçevesinde, ziyaret yerleri toplumların yaşadığı her coğrafyada önemli fonksiyonlar icra etmektedir. Ziyaret fenomeni; dinî, mistik ve sihrî unsurlar taşıyan ve dünya kültür tarihinin derinliklerine kadar uzanan bir olgudur. Kültür tarihi açısından önemli malzeme olarak karşımıza çıkan kutsal değerler, insanların sıkıntı ve ümitsizlik durumlarında derman ve ümit kapısı olarak vazgeçilmez öneme sahiptirler. Kutsal değerlerle özdeşleştiği ve toplumların vicdanında yaşadığı ölçüde, ziyaret yerleri kutsal bilinip, ziyaret konusu olmaktadır. Bu haliyle ziyaret fenomeni, kolektif bir şuurla ilgili bir sosyo-psikolojik gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim böyle olduğu içindir ki, bu şuur, çeşitli dinî ve toplumsal etkenlere belli ölçüde bağımlı olarak toplumlarda tezahür eden, yerine göre güçlenen ve zayıflayan bir durumda hayat bulmaktadır. Bazı ziyaret yerleri cazibesini ve şöhretini giderek artırırken, bazıları da sönükleşiyor ve top-

[99] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 91-93; Yahya Mustafa Keskin, "Turhal, Yeşilyurt ve Sulusaray İlçelerindeki Halk Dindarlığının Bir Boyutunu Oluşturan Ziyaret, İnanç ve Uygulamaları", s. 199-200.
[100] Ünver Günay-v.d., a.g.e., s. 94.

lumsal vicdanın derinliklerine gömülüyorlar ya da müsait ortamı bulunca yeniden canlanıyorlar veya onlara yenileri ekleniyor. Toplumların hayatında meydana gelen sosyal ve sosyo-psikolojik dalgalanmalar ve değişikliklerin, ziyaret fenomeni üzerinde etkili olduğu da bir gerçektir.

ZİYARET FENOMENİ

THE PHENOMENON OF VISITATION

Yrd.Doç.Dr.Galip ATASAGUN

This article aims to investigate the phenomenon of visitation of the shrines where the people to whom attributed spiritual powers are believed to rest. Such visitations are intended to ask for the spiritual assistance of the buried to get certain wishes and demands. This study also attempts at giving information about the beliefs and practices regarding this phenomenon.

Looked from the phenomenological perspective, this phenomenon stems from the belief that the dead, places, objects such as tree, stone, mountain and water have supernatural power; or in phenomenological terms, they are believed to have a direct connection with the Sacred.

ظاهرة الزيارة

يحاول هذا المقال أن يبحث عن الزيارات لمطالب ونوايا معينة إلى الأماكن التي يقال أنها أضرحة لأناس يعتقد أن لهم مزايا وقوى معنوية، كما يبحث عن الاعتقادات والتطبيقات التي تكونت حول هذه الظاهرة. فظاهرة الزيارة إذا نظرنا إليها من وجهة نظر الفينومينولوجية تعني زيارة بعض أضرحة ومزارات لأناس يعتقد أن فيهم قوى فوق طاقة البشر، كما تعي زيارة بعض الأشجار والمياه والجبال والأحجار لمقاصد مختلفة وبطرق معينة. والذي يجذب الناس إلى هذه الأماكن هو القوة المعنوية التي يعتقد فيهم والفيض والبركة، واعتقادا منهم أن هذه الأشياء المقدسة إذا توجه إليها الناس ببعض الطقوس الدينية تنفعهم.

YAZMA ESERLERİN TAHKİKİNDE METODOLOJİK PROBLEMLER

(“Mestcizâde’nin ‘al-Hilâfiyyât bayna al-Hukama’ ma’a al-Mutakallimîn va al-Hilâfiyyât bayna al-Mu’tazila ma’a al-Aşâ’ira va al-Hilâfiyyât bayna al-Aşâ’ira ma’a al-Mâturîdiyya’ Adlı Eseri”* Örneği)

Seyit BAHCIVAN
Yrd. Doç. Dr., S.Ü.İlahiyat Fakültesi
İslam Mezhepleri Tarihi Öğretim Üyesi

A. GİRİŞ

Her alanda olduğu gibi İslam Mezhepleri Tarihi alanında da bize intikal eden mirasın tamamını henüz yayın dünyasına kazandırabilmiş değiliz. Basılan eserlerin, kütüphane raflarında basılmayı bekleyen yazmalar yanında çok fazla bir yekûn tuttuğunu söylemek mümkün değildir. Özellikle de sahip olduğumuz bu mirasın bir kısmının, resmi kayıtlarda olduğu halde, fiilen kütüphanelerdeki yerlerinde olmadığına zaman zaman şahit olmamız işin vahametini ve önemini daha da artırmaktadır. Geçmişte olduğu gibi bu gün de Bağdat kütüphanelerinin başına gelen yıkım ve talanın gelecekte farklı coğrafyalarda diğer kütüphanelerin de başına gelmeyeceğine dair elimizde bir garanti yoktur. Bu bakımdan bu eserlerden neşredilmeye layık olanların, edisyon kritikli olarak bir an önce yayınlanması ve alanlarında araştırma yapan ilim adamlarının istifadesine sunulması gerekmektedir. Bu da öncelikle, biz akademisyenlerin yapması gereken görevler arasında yer almalıdır. Böylece ecdadımıza olan vefa borcumuzu bir nebze yerine getirmiş oluruz.

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde yukarıda zikrettiğimiz eserin bir doktora çalışmasına konu edilmesi isabetli ve sevindirici bir hadisedir. Bundan dolayı hem tez danışmanı, hem de konuyu çalışan bilim adamı tebrik ve takdir edilmeye layık bir işi gerçekleştirmişlerdir.

Ancak yazma eserlerin edisyon kritiği yapılırken, bunu kurallarına göre yapmak ve işi ciddiye almak gerektiğini söylemeye gerek bile yoktur. Bu makalede, edisyon kritikte izlenmesi gereken metot ve uyulması gerekli kurallar açısından, adı geçen çalışmanın, özellikle ‘Giriş’ ve ‘Hilâfiyyât'ın Arapça Metni’ bölümlerinin kısmî birer değerlendirilmesi yapılmaya çalışılacaktır[1]. Değerlendirmemiz eserin tamamını, özellikle ‘Tercüme’ kısmını kapsamayacaktır. Zira bu bölümleri değerlendirmeye almak bir makale boyutunu aşmakta, ikinci bir makaleye konu teşkil etmektedir.

B. TAHKİK/EDİSYON KRİTİKTE İZLENİLEN USÛL

Tahkike Başlamadan Önce Yapılması Gerekenler

a. Nüshaların ve Tahkikte Esas Alınacak Nüshaların Tespiti

* Ülker Öktem, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 1993.

[1] Edisyon kritik metodu konusunda yazılan bazı eserler için bkz. Abdusselâm Hârûn, *Tahkîku’n-Nusûs ve Neşruhâ*, Salahuddîn el-Müneccid, *Kavâidu Tahkîkı’l-Mahtûtât,* Ekrem Ziyâ Omerî, *Ta’lika fî Menheci’l-Bahs ve Tahkîkı’l-Mahtûtât,* Beşşâr Avvâd Ma’rûf, *Dabtu’n-Nas ve’t-Ta’liku aleyh,* Ramazan Abduttevvâb, *Menâhicu Tahkîkı’t-Turâs beyne’l-Kudemâ ve’l-Muhdesîn,* Bergstraesser, *Kavâidu Neşri’n-Nusûs,* Abdulhâdî el-Fadlî, *Tahkîkı’t-Turâs.*

Tahkikte atılacak ilk adım, eserin Türkiye veya dünya kütüphanelerinde yazma nüshalarının olup olmadığının araştırılmasıdır. Yazma nüshaların en değerli olanı; kitabın ve yazarının adı açıkça üzerinde bulunan ve müellifin kaleminden çıkan nüshadır. Şayet kitap, müellifi tarafından yeniden gözden geçirilmiş ve bir takım ilave ve çıkarmalar yapılmışsa bu durumda en değerli nüsha kitabın son şeklini içeren nüshadır. Zira Mes'ûdî'nin Murûcu'z-Zehebi, İbn Haldûn'un Mukaddimesi, makalemizin konusu olan Mestcizâde'nin el-Mesâlik'i başta olmak üzere bazı eserler ikinci kez kaleme alınmıştır[2]. Böyle bir nüsha varsa, tahkikte bu, asıl/ana nüsha olarak alınır ve seçilen diğer nüshalarla karşılaştırılması yapılır. Önem itibariyle asıl nüshadan sonra; müellife okunmuş, müellifin hayatında yazılmış, müellif nüshasıyla karşılaştırması yapılmış ve müellifin vefatına yakın olan veya alanında otorite bir âlimin tashihinden geçen nüshalar gelmektedir[3].

Tahkiki yapılan elimizdeki kitabın dünya ve Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda yazmaları mevcuttur. Nitekim Ülker Öktem "*eserin yirmi altı nüshasının varlığını tespit etmiş, bunlardan dört nüshanın dışında, yirmi iki nüshayı bizzat görmüş*" (s. 9) bulunmakta olduğunu ifade etmektedir. Ancak hiçbir zaman 14 yazma nüshadan bir eser tahkik edilmez, edilecek olursa ortaya yukarıda tavsif ettiğimiz tarzda bir metin karşımıza çıkar. Bunun da adı tahkik değil tahrif olur. Yazma nüshalardan yukarıda saydığımız kriterleri taşıyan 3-4, en fazla 5 nüsha bu iş için yeterlidir. Şayet metnin bazı yerlerinde problemler kalırsa o zaman diğer nüshalara müracaat edilebilir.

Yıllar önce yüksek lisans çalışması için Medine-i Münevvere Mahmûdiyye Kütüphanesi'nde değerli bir yazması bulunan Mestcizâde'nin *el-Mesâlik*'ini düşünmüştüm. Tez konusu olarak sunmak üzere projesini de hazırlamıştım. Ancak o gün için, tez konusu olarak alıp çalışmak kısmet olmamıştı. Bundan iki yıl önce, hemen elimizin altında sayılabilecek Koyunoğlu Müzesi'nde 12201, 12393, 12743 numaralarda kayıtlı üç nüshasından, daha sonra da İstanbul'daki nüshalarını inceleme sonucunda, Süleymaniye Esat Efendi 3370, 3597 ve Hamidiye 1458 numaralı nüshalarından olmak üzere altı nüshaya dayanarak tahkikini yapmıştım. Ancak tahkik sonucunda kitapta, hiç de memnuniyet verici olmayan, Ülker Öktem'in tahkikinde olduğu gibi sayfaların altını doldurup taşıran yoğun nüsha farkları problemi ortaya çıktı. Bir sayfada sadece nüsha farkını gösteren onlarca dipnot numarası oluştu. Kitap okunup anlaşılamaz bir hale geldi. Kitabın bu haliyle yayınlanmasının doğru olmayacağı kanaatine vardım ve o gün mikrofilmini almadığım Medine Mahmûdiyye nüshasını temin etmeye karar verdim[4]. Bu nüsha ve daha sonra da bu nüshadan aktarıldığı sonucuna vardığımız Fatih Millet Kütüphanesi nüshasıy-

[2] Abdusselâm Hârûn, *Tahkîku'n-Nusûs ve Neşruhâ*, Kahire 1965, s. 31-35; Ekrem Ziyâ Omerî, *Ta'lika fî Menheci'l-Bahs ve Tahkîkı'l-Mahtûtât,* el-Medine el-Münevvere 1992, s. 63-64; Abdulhâdî el-Fadlî, *Tahkîku't-Turâs*, Cidde 1982, s. 108-109.

[3] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 27-30; Omerî, *A.g.e.*, s. 63-66; Fadlî, *A.g.e.*, s. 104-105.

[4] Bu nüshayı temin etme konusunda yardımlarını esirgemeyen, Medine-i Münevvere'de ikamet eden ve yaz aylarında memleketi Konya'ya gelen değerli hocamız Muhammed Beşer'e burada teşekkürlerimi ifade ediyorum.

la karşılaştırma sonucu, yazmalarda nadiren karşılaştığımız çok enteresan bir durum ortaya çıktı ve böylece nüsha farklarının çokluğu problemi de çözülmüş oldu.

Mestcizâde, kendisinin de ifade ettiği gibi önce gençlik yılları sayılabilecek dönemde 1114/1702de Edirne'de Sultan II. Mustafa zamanında kitabının müsveddesini yazmış, bundan dört sene sonra 1118/1706'da temize çekmiş, bu arada kitap pek çok kimse tarafından istinsah edilerek çoğaltılmış ve piyasaya yayılmıştır. Ancak müellif kitabını temize çektikten sonra ona hayli ilavelerde bulunmuştur. Bu sırada bir taraftan Beydâvî'ye bir hâşiye yazmak diğer taraftan öğrencilerine ders vermek gibi yoğun meşguliyetlerinden dolayı kitabını yeniden gözden geçirmek için vakit de bulamamış, kitaba aşırı talep olmasına rağmen onu istinsahtan menetmiştir. 11143/1730 senesinde, temize çekildikten 25 yıl sonra kitabı yeniden gözden geçirmiş, birçok ilave ve az da olsa birtakım çıkarmalarda bulunmuş ve böylece kitap telif edildiği ilk halinden hayli değişikliğe uğramıştır[5]. Günümüz diliyle ifade edecek olursak kitap, ikinci baskıda müellif tarafından yeniden gözden geçirilmiş ve 'gözden geçirilmiş ilaveli baskıya' dönüşmüştür.

Eserin asıl nüsha kabul etmemizi zorunlu kılan, müellif tarafından yeniden gözden geçirilip ekleme ve çıkarmaların yapıldığı nüshadan aktarılan, Ülker Öktem tarafından da metnin tahkikinde kullanılan (Kılıç Ali Paşa, Fatih Millet ve Bursa) nüshaları var ki, bu durum bizzat kendisi tarafından da ifade edilmektedir (s. 475). Ancak kitabın ikinci kez 1143/1730'da yeniden kaleme alındığı gerçeği hiç nazar-ı itibara alınmamış; ya kitabın ikinci defa kaleme alındığı bilgisi farkına varılmadan aktarılmış veya farkına varıldığı halde nazar-ı itibara alınmamış ve bu üç nüshaya diğer nüshalar gibi sıradan birer nüsha muamelesi yapılmıştır. Bunların hiç birisi de tahkikte affedilemeyecek türden hatalardır. Kitap üzerinde uzun yıllar çalışan bir kimsenin bu çok önemli gerçeği mutlaka yakalaması, ona göre nüshaları tasnif etmesi ve bu üç nüshayı asıl alarak, tahkikini de buna göre yapması gerekirdi. Böyle yapmış olsaydı her sayfada verdiği, yalnızca nüsha farklarını gösteren, kitabın metnini okunamaz hale getiren, lüzumsuz onlarca dipnottan, önce kendisi kurtulmuş, sonra da biz okuyucuları kurtarmış ve yormamış olurdu.

Tahkikte takip edilen ikinci bir yöntem daha vardır; o da, nüshalardan her hangi birisi asıl olarak alınmaz, nüshaların tamamından, müellifin kaleminden çıkmış olmaya en yakın ortak bir metin oluşturulur. Bu yöntem asıl alınabilecek muteber bir nüsha bulunamadığı durumlarda, zaruret halinde başvurulması gereken bir yöntemdir. Bu durumda, muhakkikte iki özelliğin bulunması icap eder: 1- Eserin konusuna tam vukûfiyet, 2- Son derece dikkat ve titizlik[6]. Muhakkik Ülker Öktem'in, birinci yöntemi takip ettiğini, *"yani müellifin yaşadığı döneme en yakın olan nüsha(yı)…esas olarak aldık"* (s. 9) demiş olmasına rağmen, bu ikinci muha-

[5] Mahmudiyye 1976, vr. 50b. Kendi ifadesiyle "بحيث تَغَيَّر الكتابُ تغيُّراً فاحشاً" "Öyle ki kitap çok değişti".

[6] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 7; Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *Dabtu'n-Nas ve't-Ta'liku aleyh,* Beyrut 1982, s. 10; Omerî, *A.g.e.*, s. 68, 71-72.

taralı yöntemi izlediği görülüyor, ancak muhakkikin bu yöntem için aranan şartları ne ölçüde taşıdığı, ortaya koymuş olduğu metinden anlaşılmaktadır.

b. Metni Düzgün Okuma

Tahkike konu eseri, ciddî, özümseyerek ve doğru olarak birkaç kez okumak gerekir. Uzun yıllar Maturidi'nin *Tevhid*'i üzerinde çalışan hocamız Bekir Topaloğlu şu yerinde tespiti yapmaktadır: "*Tecrübelerim sonunda, bir metni tam ve doğru anlayabilmek için basitten mükemmele doğru seyreden merhalelerin bulunduğunu gördüm: Anlamak için okumak, eğitim öğretim ve benzeri amaçlarla okumak, edisyon kritiğini yapmak için okumak ve nihayet tercüme etmek için okumak*"[7]. Bu da sabır isteysen bir iştir. Zaten sabrı olmayan ve emanete riayeti şiar edinmeyen ve tahkik edilen eserin konusuna hâkim olmayan tahkik işine girişmemelidir[8]. Zira bazen bir kelime veya bir cümlenin doğru okunması ve anlaşılması için günler hatta aylar gerekmektedir. Nitekim meşhur edip ve filolog Câhız (ö.255/869) çok haklı olarak "*Bazen bir kitabın müellifi bir tashîf/yanlış okumayı veya düşen bir kelimeyi düzeltmek ister de, serbest ve seviyeli on varak yazmak ona bundan daha kolay gelir*" [9] tespitini yapmaktadır. **Tahkikte en önemli iş, metnin doğru okunması ve müellifin kaleminden çıkan metne en yakın bir metin oluşturma işidir.** Elimizdeki tezde sağlam ve doğru bir metin ortaya koyma açısından ciddi problemler bulunmaktadır.

Aşağıdaki tabloda, çoğu metnin anlamını değiştirecek türden hatalara örnekler verilmektedir[10]:

Sayfa	Satır	Yanlış okunan kelime/metin	Doğrusu	Açıklamalar
283	14	إمام الركوع	إمام الرُّكَّعِ[11]	Doğrusu dipnota alınmış
284	15	الندر اليسير	النذراليسير[12]	
285	7	مناقشات شديدة	مناقشات سديدة[13]	Doğrusu dipnota alınmış
285	9	ابن بجدَّهّا	ابن بَجْدَتِها[14]	
285	10	أبو عُزرهّا	أبو عُذرَتِها[15]	Doğrusu dipnota alınmış
285	18	غطة	عِظَةَ[16]	
286	1	تذّكرة	تَذَكُّر[17]	Doğrusu dipnota alınmış

[7] Bekir Topaloğlu, *Maturidi'nin Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, Ankara 2003, Önsöz, s. xııı.

[8] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.,* s. 44, 48, 55, 59.

[9] Câhız, *el-Hayevân*, thk. Abdusselâm Hârûn, Kahire 1357-1364, I, 79; Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 48'den naklen.

[10] Buraya, metnin anlamında ciddi bir değişiklik meydana getirmeyen türden hataların tamamı alınmamıştır. Verilen sayfa numaraları parantez dışında bırakılan sağdaki numaralardır.

[11] Rukû'un imamı olmaz, burada الرُّكَّع, الرَّاكِع'ın çoğuludur, rükû edenlerin yani müminlerin imamı/önderi demektir.

[12] Çok azı, azıcık anlamına kullanılmaktadır.

[13] Yerinde/doğru tartışmalar anlamına.

[14] Bu işi bilen, işin piri, tam adamı anlamına, burada bu işi bizim akıl buldu demektir. Bkz. Cevherî, *es-Sıhâh*, thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr, Kahire 1982, II, 443.

[15] Bakire, başkaları tarafından keşfedilmemiş anlamına. Bkz. Cevherî, *A.g.e.*, II, 738.

[16] Öğüt anlamına.

286	14	عزراء	عذراء[18]	Doğrusu dipnota alınmış
287	3	توفيق	توفيقي	
287	18	مبادّها	مبادئ لها	Doğrusu dipnota alınmış
289	7	ولا يُمكن	ولا بِمُمْكِنٍ	
290	3	أسقط عند	أسقط عنا	
291	1	قالوا أنّ	قالوا إنّ	321/1[19]'de ve daha pek çok yerde aynı hata tekrar etmektedir. Arapçada قول'den sonra gelen elif ve nûn maddesi إنّ okunur.
292	9	هؤلاء أساطين القدماء	هؤلاء الأساطين القدماء	Doğrusu dipnota alınmış
292	9	بحدوثها	بحدوثه	Zamir العالم'e gider
294	10	ينكرون والأفهم	ينكرون وإلا فَهُمْ	
296	16	يُرَدُّ عليه	يَرِدُ عليه	s. 351/5, 364/7, 390/11, 39913, 400/12, 413/1, 434/13, 439/12'de yine yanlış olarak tekrar eder
297	14	منافٌ لما ذكر	منافٍ لما ذكر	
298	2	غايةً جهدَهم	غايةَ جهدِهم	
299	3	كائنات الجوّان	أنّ كائنات الجوِّ	
299	12	إذاً	إذْ	
299	13	مجرد لجواز العقلي	مجرد الجواز العقلي	
299	14	وتقررها بشريعة الحقة	وتقررها بالشريعة الحقة	Doğrusu dipnota alınmış
299	18	لا يغفر إن يشرك	لا يغفر أنْ يشرك	Ayettir, ayette hata hiç kabul edilmez.
300	12	كان تلميذ الأرستطاليس	كان تلميذاً لأرستطاليس	
301	8	نعتقد حقيقة الحشر	نعتقد حَقِّيَّةَ الحشر	Doğrusu dipnota alınmış
302	17	ضرورةٌ	ضرورةً	
304	12	المسالك الأول	المسلك الأول	
305	8	لزوم الفعل عنه خلوص الدواعي	لزوم الفعل عنه عند خلوص..	
309	16	زكاء الفطرة	ذكاء الفطرة	s. 316/11 doğru olarak geçer
310	10	سمّوا به الشرعَ	سمّى به الشرعُ	
312	18	القدرة	القَدَر	s. 389/8'de aynı yanlış tekrar etmekte, halbuki her iki yerde de قضاء ile beraber kullanılmaktadır[20].
313	5	العالم	العِلم	
313	9	عُقَيْبَ	عَقِيبَ	s. 407/7-8, 423/3, 468/7'de de yanlış

→

[17] İkisi de aynı kökten olmakla birlikte burada doğru olan, تَفَعُّل kalıbından تذَكُّر dür. Nitekim M'de de böyledir.

[18] Bakire, kimsenin varamadığı manasına.

[19] İlk rakam sayfa, (/'den sonra gelen) ikinci rakam satır numarasını gösterir.

[20] Kaldı ki doğrusu da dipnotta verilmektedir. Metin, sadece kelimelerin yan yana dizilmesi ile oluşturulmayıp mana da düşünülseydi bu tür hatalara düşülmezdi.

				olarak tekrar eder.
313	15	وَجَدَتْ	وُجِدَتْ	Felsefecinin, felsefi birer terim olan cevher ve arazın tariflerinde bu hatayı yapmaması gerekir.
314	1	المعقولات التسعة	المقولات التسعة	Felsefecinin, yine felsefi birer terim المعقــولات ile المقولات التســع'ı birbirinden ayırması gerekir.
314	7	الأَبْصار ,بَصَر'ın çoğulu	الإِبْصار mastar olacak	s. 355/2, 376/14 yanlış olarak tekrar etmektedir.
315	11	المخصوص	المحسوس	s. 326/9 aynı anlamda doğru olarak geçmektedir.
316	7	ليستا براجعتين	ليسا براجعين	Doğrusu dipnota alınmış
316	11	الاستعداد ذاتي	الاستعداد الذاتي	Doğrusu dipnota alınmış
319	16	لم يُثِبتْ وجودَ	لم يَثْبُتْ وجودُ	s. 326/7, 356/10, 411/17, 412/9'da yine yanlış olarak tekrar eder
321	9	الفنى	الغنى	Doğrusu dipnota alınmış
321	10	تخصص المعقولات	تخْصيص المفعولات	Doğrusu dipnota alınmış
324	20	لا تُغْني	لا تَفِي	Yetmez anlamına
326	5	مُحَرَّمَة	مُحَرِّمَة	s. 356/8'de yine yanlış olarak tekrar etmektedir
326	6	الثُبات	البتات	Kesinlikle manasına, s. 356/10 yine yanlış
326	18	في الاعتماد و جمهور المعتزلة	في الاعتماد: جمهور المعتزلة	
330	1	مُخَلِّدٌ في النار	مُخَلَّدٌ في النار	
330	7	الأوزاد	الأوزار	
330	12	أن مذهب البصريين	أن البصريين	Doğrusu dipnota alınmış
331	1–2	مذهبا بِجمهورهم	مذهبا لِجمهورهم	Doğrusu aynı sayfanın son satırında
333	5	فَلَمَّا يكشِفُ سرّها	قَلَمَّا يكشِفُ سرّها	Doğrusu dipnota alınmış
333	9	ورد به إذن الشرع أَوَّلا	ورد به إذن الشرع أَوْ لا	
333	12	وأن الصغائر يعفون عنها	وأن الصغائر معفو عنها	Doğrusu dipnota alınmış
338	1	مُرادِفَة	مُرادَفَة	Birincisi ism-i fail, ikincisi mastar
340	14	بكونها جاهلة أو هي عالمة	بكونها جاهلة إذْ هي عالمة	Doğrusu dipnota alınmış
341	9–10	لَمّا أنّ	لِمَا أنّ	Bazen bir tek hareke anlamı ters yüz eder.
341	12	فيهما	فَهُما	Doğrusu dipnota alınmış
346	18	ولا يصح أن يكون في أحد منهم كافرا	ولا يصح أن يكون أحد منهم	
347	1	ذلّته	زلته	
347	18	واستبعداً كل الاستبعاد	واستبعد كل الاستبعاد	Doğrusu dipnota alınmış
349	2	تزيفا	تزييفا	
349	15	السماء دينية	أسماءٌ دينية	Doğrusu dipnota alınmış
351	1	أن يقتض	أن يقتصّ	Doğrusu dipnota alınmış
353	6	يلزم من نفيها نقيصة	يلزم من نفيها نقيضه	Doğrusu dipnota alınmış
353	7	إلا أن النقيصة	إلا أن النقيضية	Doğrusu dipnota alınmış
354	4,7,17	لم يقدّروا	لم يَقْدِروا	Yine 380/12 yanlış

				olarak أن يقدّر şeklinde
354	17	وأن الخلالة من الأسماء	وأن الجلالة من الأسماء	
355	1	وحضور المُبْصِر	وحضور المُبْصَر	Birincisi ism-i fail, ikincisi ism-i mef'ûl
358	8	ما لا قبلتُه	ما قبلتُه	Doğrusu dipnota alınmış
358	12	في خُلْدَى تَرَدّدَ	في خَلَدِي تَرَدُّدٌ	
358	12	موثوق في العقل والجرح	موثوق في النقل والجرح	
360	2	فصَدَّق في حقهم	فصَدَق في حقهم	
361	10	وإنه تَحَصُّلُ المعرفة	وإنه تَحْصُلُ المعرفة	
361	18	ولا نقل أنه	ولا نقول إنه	Doğrusu dipnota alınmış
362	11	إنّ المثلان	إنّ المثلَيْن	
363	3	والخطر	والحَظْرِ	Doğrusu dipnota alınmış
363	10–11	وجحد صانعه أو اشْرابَه	وجحد صانعه أو أشرك به	Doğrusu dipnota alınmış
363	18	الإعلام	الأعلام	Birincisi mastar, ikincisi isim, علم'in çoğulu
365	3	لِما جهلوا ذلك أو لِما تركوا	لَما جهلوا ذلك ولا تركوا	
365	9	وليس للفعل صفة بحسن الفعل أو بقبح	صفةٌ يَحْسُنُ الفعل أو يَقْبُحُ	
366	10,12	القدرة المضمونة	القدرة المضمومة	
367	2	صدر الاجل	الصدر الاجل	Doğrusu dipnota alınmış
368	5	يعبَّر بِها عن فصل تأكيد	يعبَّر بِها عن فضل تأكيد	Doğrusu dipnota alınmış
368	15	قبل ورود الشرع بالوقوف على	قبل ورود الشرع، وبالوقوف	Doğrusu dipnota alınmış
369	1,5	حارج عنها	خارج عنها	
370	8	طائفة من الحنفية طائفةٌ من الشافعية	طائفةٌ من الحنفية، وطائفةٍ من	Doğrusu dipnota alınmış
371	2	أظهر من كلام تبصرة	أظهر من كلام التبصرة	
371	18	وأَنَّ اللّٰهً تعالى اِيلام الخلق	وأَنَّ لِلّه تعالى اِيلامَ الخلق	Doğrusu dipnota alınmış
371	16	لا يُخلِدُ	لا يَخْلُدُ	s. 372/3 yanlış olarak tekrar
372	2	وأن قبل التوبة	وأن قبول التوبة	Doğrusu 12. satırda
372	16	أن قوله مع التوبة سهوٌ فلم	أن قوله 'مع التوبة' سهوُ قلمٍ	Doğrusu dipnota alınmış
373	1	لَّما صحَّ في الحديث	لِما صَحَّ في الحديث	
377	13	وجَزَّموا بالدخول	وجَزَمُوا بالخول	
378	1	وإنما الحزن التَّوَقع الضرر	وإنما الحزن لِتوقع الضرر	Doğrusu dipnota alınmış
379	1	عصبت ذلاتهم	عظمت زلاتهم	Doğrusu dipnota alınmış
379	5	وإنّما كلام في أمثالنا	وإنّما الكلام في أمثالنا	Doğrusu dipnota alınmış
383	1	في تفسير الكبير	في تفسيره الكبير	Doğrusu dipnota alınmış
383	3	يوفق	يوافق	
383	10	التي شَرَّطها المعتزلة	التي شَرَطَها المعتزلة	
383	10,11	التصديق الرسول	تصديق الرسول	
383	14	والعجب أنه توابع لعبد الرحمن	والعجب أنه بُويِعَ عبد الرحمن	Doğrusu dipnota alınmış
383	15	التابعين له بالغوا أربعين	المبايعين له بلغوا أربعين	Doğrusu dipnota alınmış
385	1	الأئمة من قريش'den sonra tekrar	"الأئمة من قريش ما استقاموا" hadisin başka bir versiyonu veriliyor	Bu da dipnotta var, ancak yanlış zannedilerek metne alınmamış
385	7	ذاغوا	زاغوا	

385	8	ثم ابيد و احضراءهم	ثم أَبِيدُوا خضراءَهم	
385	13	عندك أو[21] هى العرب	عندك أدْهَى العرب	Doğrusu dipnota alınmış
385	14	أخلف كما خلف	أحلف كما حلف	Doğrusu dipnota alınmış
385	17	فقال الزنديق علامات	فقال: للزنديق علامات	Doğrusu dipnota alınmış
385	18	بترك الجماعة	بتركه الجماعةَ	Doğrusu dipnota alınmış
386	1	.بمهتجه	.بمهجة	
386	1–2	قال أخرجوه فاخرجه فجعله الحرس	قال: أخرِجوه، فأُخْرِج، فجعل	Doğrusu dipnota alınmış
386	3	فلنسوته	قلنسوته	
386	4	القائلون بالجن والقبح	القائلون بالحسن والقب	Doğrusu dipnota alınmış
389	17	الاختصاص	الاقتصاص	Doğrusu dipnota alınmış
390	10	ويتقدم ذاته على صفاته	وبتقدم ذاته عل صفات	Doğrusu dipnota alınmış
390	13	عدم الانفكاك انفكاك انّما هو	عدم الانفكاك انّماهو	
395	5	وإمّا عند الأشاعرة	وأَمّا عند الأشاعرة	أمّـــا ile إمّـــا çoğu yerde karıştırılmış, halbuki ikisinin de anlamı farklı
398	3	معرفة تعالى	معرفة الله تعالى	Doğrusu dipnota alınmış
398	13–14	منها	منهما	Doğrusu dipnota alınmış
400	3	أوّلاً بالتكوين	أَوْ لاَ بالتكوين	
402	2	.بمتكلم	بِمُكَلِّمٍ	s. 415/12'de yine yanlış. Doğrusu dipnota alınmış
404	Dp[22]5	أتّهم	اتُّهِم	
406	10	متواترا و مشاهدة	متواترا أو مشاهدة	Doğrusu dipnota alınmış
406	15	ما سُمِعَتْ	ما سَمِعْتَ	
407	1–2	حقيقةً وفي كسب العبد مَجازً	حقيقةٌ وفي كسب العبد مَجازٌ	مجـــــازً olabilmesi için tenvinin destek üzerine yazılması gerekir, halbuki yazım doğru ancak hareke yanlış, çünkü burada مجـــــازٌ kelimesi mübteda/öznedir.
408	14	من مواضع كثيرة منه	في مواضع كثيرة منه	
408	17	كالماتريدية وأتباعه	كالماتريدي وأتباعه	s. 409/7'de yine yanlış, doğrusu her iki yerde de dipnota alınmış
409	8	يُشْعَرُ أن الروح	يُشْعِر أن الروح	
406	16	حرمةُ	حرمةِ	
411	17	تُثْبِتُ	تَثْبُتُ	
412	7	ثم ذكر بعض أسطر	ثم ذكر بعد أسطر	
413	2	ويريدُ به الأشاعرةُ	ويريدَ به الأشاعرةَ	
413	5	قِلّما	قَلّما	Arapça'da قِلّمـــا diye bir kelime yok
413	8	انقطاع رجاع	انقطاع رجاء	
413	16	معرفته الله تعالى	معرفته تعالى	Hem isim (الله), hem de onun yerini alan zamir

[21] Kelime (أو هى) olarak ikiye parçalanmış ve arkasından da M: اد, diye not düşülmüş ki doğrusu da zaten budur.

[22] Dp. : Dipnot.

				(ـــــه) bir arada olmaz. Nitekim doğru şekli dipnotta yer almakta.
416	5	وخلافا الحكمة	وخلافَ الحكمة	
416	11	رؤية حقيقة	رؤية حقيقية	Doğrusu dipnota alınmış
418	7	فما يبدو منها	فيما يبدو منها	Doğrusu dipnota alınmış
421	4	فإطلاق الأنبياء عليهم السلام بعد موتِهم	الأنبياء عليهم بعد موتِهم	Doğrusu dipnotta
421	6	من هذا النقل افتراء على الشيخ	أن هذا النقل افتراء على	Doğrusu dipnota alınmış
423	5–7	وإن المماثلة (هي الاشتراك في جميع الاوصاف وأن تكون بين شيئين بحيث ينو أحدهما مناب الآخَر وسد مسده	وإن المماثلة تكون بين شيئين، بحيث ينوب أحـــدُهما منـــاب الآخَر، ويَسُدّ مَسدَّه	Doğrusu dipnota alınmış. Nüsha farkları bir iki da var diye rast gele metne alınmaz. Alınırsa o zaman burada olduğu gibi anlamsız, yığma bir metin karşımıza çıkar[23].
425	2	وإنه واسطة بين الثبوت والوجود	وإنه لا واسطة بين الثبوت	
425	3	وأنه لم يُثْبَت المنْزلة	وإنه لم يَثْبُتْ المنْزلة	
425	7	كما هو المفهوم كلام بعض المحققين	كما هو المفهوم من كلام	
426	5	والإنعام في حق المسمى	والإنعام في حق المُسِيءِ	Doğrusu dipnota alınmış
426	10	ليس مُجَرِسًّ على عمومه	ليس مُجْرًىً على عمومه	
428	9	في أَصَح الروايتين	في إِحْدَى الروايتين	
428	14	قلت هذا هو على ما في مشاهِيْرِ الكتب	قلت: هذا على ما في مشاهِيْرِ	Doğrusu dipnota alınmış
429	17	وما رأيت في كتاب نَقْلَ المخالفة	وما رأيت في كتاب نَقَلَ	
430	17	في بني آدم بالصرح والطعن	في بني آدم بالصرع والطعن	
432	7	وإنه لا يجوز أن يُبْطَلَ الحسناتُ	لا يجوز أن تَبْطُلَ الحسناتُ	
432	8	وإن لفظة الجلالة عِلم للذات واجب	لفظة الجلالة عَلَــمٌ للـــذات الواجب	
432	15	عن المسافة	عن المُسَامَتَة	Doğrusu dipnota alınmış
435	18	يدبره المتكلم نفسه	يدبره المتكلم في نفسه	
435	18	ويُعَبِّر عنه	ويُعَبَّر عنه	
439	5	تجمع الأقوال الفرق الثلثة	تجمع أقوال الفرق الثلاثة	Doğrusu dipnota alınmış
439	10	هذا فروق ثلث في مقامنا	هذي فروق ثلاث في مقامَينا	Doğrusu dipnota alınmış
439	16	الحسن والقبح العقليين وبأنشائهما	والقبح العقليين، وبانتشائهما	
441	3	في القواطع (لأبي مظفر السمعاني وهـــو مـــن كبار الشافعية)[24] ذهب	في القواطع: ذهب	
445	3	لِما ذكر الخلافُ بيننا وبين الأشعري	لَمَّا ذَكَرَ الخلافَ بيننا وبين	
445	9	وامتناعُ حكمه على نفس	وامتناعُ حكمه على نفسه	
445	17	فَتُلَحَّصُ من جميع ما ذكرنا	فتَلَخَّصَ من جميع ما ذكرنا	
447	11	إما	أَمَا	
447	12	والتّنَزه عنهم بين ذلك القول أصعب	والتّنَزه عنهم من ذلك القول	Doğrusu dipnota alınmış
447	18	شرعييان كلّهما للأشعريين	شرعييان كلاهما للأشعريين	Doğrusu dipnota alınmış

[23] Nüshaların yan yana yığılmasına örnek bazı sayfalar için bakınız: s. 297, 383, 385, 419, 423, 425, 439, 441, 449, 453, 457, 477, 498.

[24] Parantez içine aldığımız metin, muhakkikin kendisinin de ifadesine göre üç nüshanın sayfa kenarında gelmiş olup, kim tarafından eklendiği belli olmayan bir bilgidir, dolayısıyla metne alınması uygun değildir, dipnotta varlığına işaret edilebilir.

448	1	والفرقة الثانية فيما يُفهم حكمة مثل	فيما يُفهم حِكمتُه مثل	
449	6	السحيفة	السخيفة	
448	9	النّمط المقدَّر	النّمط المقرَّر	
448	10	وتطلع على أنه قاسيت	وتَطَّلِع على أني قاسيتُ	
449	6	العقول السحيفة	العقول السخيفة	
449	8	جارٍ لكم	جارٌ لكم	
449	8–9	وسَبَّوا الدراري	وسَبَوْا الذراري	Doğrusu dipnota alınmış
449	11	النجدة والتبصرة والمكائدة	النجدة والتَصبُّر والمكابدة	Doğrusu dipnota alınmış
449	18	وعيَّنوا القتل علي	وعيَّنوا لِقتلِ عليٍّ	Doğrusu dipnota alınmış
451	2,11	مِفْرقة	مَفْرَقِه	Doğrusu dipnota alınmış
451	10	عاقرُ ناقةٍ ثمود	عاقرُ ناقةِ ثَمودَ	
453	3	تعاضدت شبكتُهم	تعاضدت شكيمتُهم	
454	Dp.40	هذه الغلة	هذه الملة	
454	Dp.40	من الخوارض يحدج	من الخوارج يخرج	
454	Dp.40	بعيد حرا إذ هو بصدر	بعيد جدًاً إذ هو بصدد	
454	Dp.40	دراية واباله	دُرْبَةٌ وإِبّالَة	
455	12,18	فشأ	فشا	Fiil hemzeli değil, vâvlıdır.
455	16–17	قومٌ بِبَلْدَة حيئذ عجفى	قومٌ بِبَلْدَحَ عَجْفَى	Bir deyimdir, arka planı için Emsâl kitaplarına müracaat
457	7–8	ثم أن المهدي (وهو رابع الخلفاء منهم وأَيَّهـم القائم مقامه) [25] قتل كثيرا مِمن أَيَّهم بدينه	ثم إن المهدي قتل كثيرا مِمـن اتُّهِمَ بدينه	
457	9–10	فحمدت نيران أهل الطغيان واسْتَتْرَب	فخمدت نيران ... واسْتَتَرَتْ	Doğrusu dipnota alınmış
457	15	فهذا بيْن عهد الإمام	فهذا البيْن عهدُ الإمام	Doğrusu dipnota alınmış
457	Dp.2	يجب	يحب	
457	Dp.2	المسلم	المُنَجِّم	
459	1	قال النوية	آل النوبة	Doğrusu dipnota alınmış
459	2–3	شفقا وصيانة	شغفا وصبابة	Doğrusu dipnota alınmış
459	13	فبشُغْفَة	فبِشَغَفه	Doğrusu dipnota alınmış
459	17	غالبا	غاليا	Doğrusu dipnota alınmış
461	1	وأساسها	وأساسه	Doğrusu dipnota alınmış
461	11	قدرة	قدوة	Doğrusu dipnota alınmış
461	17	فاجمع	فانجمع	Doğrusu dipnota alınmış
463	5	مخطّ	مَحَطٌّ	Doğrusu dipnota alınmış
463	5	وقوع الشيطان	وُفُودُ الشيطان	Doğrusu dipnota alınmış
463	18	إلاّ تَسْمَعُون	أَلا تَسْمَعُون	
464	4–5	في الخطيرة	في الحظيرة	
464	8	وفي أذنه رفعة	وفي أذنه رُقْعَة	Doğrusu dipnota alınmış
466	5	وأوزوا	وأُوذُوا	
469	13	وعظلهم	وعزلهم	
469	18	يصيحون ويجرون	يضجون ويَجْأَرُون	Doğrusu dipnota alınmış
471	4	في نظراته	في نُظَرائه	Doğrusu dipnota alınmış

[25] Parantez içindeki metin ancak dipnotta gösterilmesi gereken bir nüsha farkıdır. Metine alınınca kelimelerin rasgele dizildiği, anlamsız, yığma bir metin ortaya çıkar.

471	6	ثلث الأسافي	ثلث الأثافي	Doğrusu dipnota alınmış
471	6–7	البلاقع حينئذ مَن ذا الذي ما شاء	البلاقع مَن ذا الذي ما ساء	Doğrusu dipnota alınmış
471	8	وأسكنه فرد ليس جنانه	وأسكنه فراديس جنانه	
471	16	شرذمة رزيلة	شرذمة رذيلة	Doğrusu dipnota alınmış
473	1	فحمد الله	فخَمدَ اللهُ	Doğrusu dipnota alınmış
473	11	الصلوات	الصِّلات	Doğrusu dipnota alınmış
473	11	أنَّ يَختبِره	أنْ يَختبِره	أنّ fiilin başına değil, isim cümlesinin başına gelir.
475	1	وتحاشروا	وتحاشدوا	Doğrusu dipnota alınmış
475	2	المسكنة	الْمُسْتَكَنَّة	Doğrusu dipnota alınmış
475	2	في حجرها	في جُحْرِها	
459	2	فاذّوا	فآذَوْا	Doğrusu dipnota alınmış
477	5	الحبيثة	الخبيثة	Doğrusu dipnota alınmış
477	6	أزلاء	أذلاء	Doğrusu dipnota alınmış
477	7	في خطبة الإسلام	في خطة الإسلام	Doğrusu dipnota alınmış
477	8	عانية	عاتية	Doğrusu dipnota alınmış
477	16	وذهب	ونَهَبَ	Doğrusu dipnota alınmış
477	18	في الحجج	في الحَجِيج	Doğrusu dipnota alınmış
479	2	ثبّوا	بثّوا	Doğrusu dipnota alınmış
479	8	خدمَته	خَدَمَته	
479	10	يئسون	يئسوا	Doğrusu dipnota alınmış
479	14	وخليفة المعتصم	والخليفة المعتصم	
479	16	يقال الدروز والنصرية لهم الدرزيون	يقال لهم الدرزيون	Doğrusu dipnota alınmış
481	8	وبعد	ويُعَدُّ	Doğrusu dipnota alınmış
481	14	مِّمن أَنَّهم	من اتُّهِم	
482	7	خطياً	حَظِيّاً	
482	17	غالب	غلب	
484	5	سببهم	سَبْيِهم	Doğrusu dipnota alınmış
484	13	فيها	فَبِها	Doğrusu dipnota alınmış
484	13	عند الفتنة	عند الفِئَة	Doğrusu dipnota alınmış
486	4–5	رزائل وفضائل	رذائل وفضائح	Doğrusu dipnota alınmış
486	9	إلى نفسنا	إلى أنفسنا	Doğrusu dipnota alınmış
486	10	ومذهبا بدين الله تعالى به	ومذهبا يدين الله تعالى به	Doğrusu dipnota alınmış
486	15	وانفحاذاً	وأفخاذا	Doğrusu dipnota alınmış
486	16	إن العلي	إن عليا	
488	3	الرئيس	الرِّيش	Doğrusu dipnota alınmış
488	7	وإِنْ يرجعَ	وأَنْ يرجعَ	إنْ'in muzari fiili nasb ettiğini de görmüş olduk
488	8	القِيُمة	القيامة	
490	6–7	محدثين ومنهم بعد عمر	محدثون ومنهم عمر	Doğrusu dipnota alınmış
490	15	ويلعنون السب	ويُعلِنون السب	Doğrusu dipnota alınmış
492	11–12	بعضٌ بعيوب	بُعْضُ يَعْسوب	Doğrusu dipnota alınmış
492	17	بعض انقراض	بعد انقراض	
494	5	والحسين	والحَسَنَيْن	Doğrusu dipnota alınmış
494	12	والهداية	والداهية	Doğrusu dipnota alınmış
494	18	فرف الشاعرة	فرق الأشاعرة	
496	2	أَصِفُ اللهَ	نَصِفُ اللهَ	

496	3	وعلى سُنّةِ رسولِه	وعلى أَلْسنةِ رُسُلِه	Doğrusu dipnota alınmış
496	4	يُخَوِّضُ	يَخُوضُ	Bu fiil تفعيل'den kullanılmaz
496	13	ومِنْ دونه	ومَنْ دونه	
496	15	مشفعاً	مُشَنِّعاً	Doğrusu dipnota alınmış
497	Dp.39	والفرادك بنفسك كانت	وانفرادك بنفسك كَأَنَّك	
497	Dp.39	من أنكرك نسبة إلى الجهل	من أنكرك نسبْتَه إلى الجهل	
498	6	من جَبْل الوريد	مِن حَبْلِ الوريد	Doğrusu dipnota alınmış
498	7	نحوى	نَجْوَى	Doğrusu dipnota alınmış
498	13	أُصَلِّى	صَلَّى	
498	14	رجال	رِحال	Doğrusu dipnota alınmış
498	15	بشر	بِشِبْرٍ	Doğrusu dipnota alınmış
498	15–16	زراعا	ذراعا	
500	13	Birinci أَحْبِبْتُه	أُحِبُّه	Doğrusu dipnota alınmış, fakat yanlış noktalanmıştır.
502	2	يُلِيقُ	يَلِيقُ	Bu fiil إفعال'den kullanılmaz
502	4	أُسَلِّم	أَسْلَمُ	Aynı vezinde karşılığı olan أَحْكَمُ'ye dikkat edilmeliydi, fakat edilmemiş.
502	5	كِلاّ	كِلا şeddesiz	Bir كَلاّ var, bir de كِلا

c. Yazarın Üslûbunu Tanıma

Muhakkikin yapması gereken belli başlı işlerden birisi de yazarın mevcut olan diğer eserlerini okumak suretiyle üslûbu hakkında malumat edinmektir[26]. Bu okuma işi muhakkike, tahkik edilecek eserin yazara ait olup olmadığı meselesinde de bir fikir verecek ve ona eserin müellife ait olup olmadığını test etme imkânını da sağlamış olacaktır. Aynı zamanda tahkik konusu eserin düzgün ve doğru olarak okunmasına ve tahkikine yardımcı olacaktır. Bu işlemin de bu kitapta yapıldığını söyleyebilmemiz zor görünüyor.

d. Kitabın Konusuna Hakimiyet

Eserin doğru ve sağlam bir şekilde tahkikinin yapılması, içeriğine ve ait olduğu alana hâkim olmaya da bağlıdır[27]. Dolayısıyla tahkik her şeyden önce ihtisas isteyen bir iştir. Zira kişi alanı dışına çıktığı zaman insanı hayrete düşürecek türden hatalar yapabilmektedir. Muhakkikin aynı zamanda sahasındaki bilgisini de gösteren, ilgili örnekleri yukarıda bol miktarda görmüş ve gerekli işaretleri yapmış, doğrularını da göstermiştik.

2. Metni Tahkik Ederken Yapılacak İşler

Kitabın Yazılması

[26] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 55; Omerî, *A.g.e.*, s. 69-71.
[27] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 55-56; Omerî, *A.g.e.*, s. 69-72.

Kitabın yazılımında hiçbir yazılım kuralı gözetilmediğinden dipnotta nüsha farkı olarak gösterilmeyecek pek çok kelime nüsha farkı olarak gösterilmiş, böylece dipnotlar lüzumsuz bir şekilde şişirilmiş, tek bir sayfada dipnot sayısı genelde kırklarda seyretmiş, 50-60 arasında dolaştığı hayli müşahede edilmiş (s. 434, 443, 445, 456, 460, 462, 472, 476 vs.) ve dipnotlar bir sayfaya sığmadığı için de sonraki sayfalara kaydırılmıştır. Bu yoğun dipnot numarası, çoğunlukla anlamsız bir şekilde, rast gele yığılmış metni iyiden iyiye okunamaz hale getirmektedir. Yapılması gereken şey '*metnin yazılmasında günümüz imla kuralları kullanılmıştır*' deyip geçmek ve günümüz imla kurallarına uymayan yazılışları dipnotta tekrar göstermekten kurtulmaktı, fakat bu yapılmamıştır.

Zira bazı eski yazmalarda olduğu gibi *el-Mesâlik*'in bir kısım yazma nüshalarında hemze (ئ) yâ (ي) olarak yazılmıştır[28].

Buna bazı örnekler:

Sayfa	Satır	Metindeki yazılışı	Dipnottaki yazılışı	Açıklamalar
283	7	زايغين	زائغين	Doğru yazılışı dipnottaki şekli
283	8	صحايفه	صحائفه	Doğru yazılışı dipnottaki şekli
294	4,8,11	الشرايع	الشرائع	Doğru yazılışı dipnottaki şekli, s. 295/9,12,13, 298/3, 302/15'de de yine metindeki gibi
301	4	العقايد	العقائد	Doğru yazılışı dipnottaki şekli
316	13	مشيَّته	–	Doğru yazılışı مشيئته
386	12	قرايحهم	–	Doğru yazılışı قرائحهم
393	11-12	الصغاير	–	Doğrusu s. 421/15'te الصغائر

Bir kısım yerlerde ise hemzenin yazılışı doğru olduğu halde, kelimenin bazı nüshalardaki eski yazılışı, gerekmediği halde dipnotta fark olarak gösterilmiştir. Birkaç örnek:

Sayfa	Satır	Metindeki hali	Dipnottaki yazılışı	Açıklamalar
285	2	طوائف	طوايف	Doğrusu metindeki hali, s. 311/15'de tekrar
285	15	فوائد	فوايد	Doğrusu metindeki hali
293	12	شرائط	شرايط	Doğrusu metindeki hali, s.310/11,314/4,6 tekrar
300	16	رسائل	رسايل	Doğrusu metindeki hali
304	2	عقائد	عقايد	Doğrusu metindeki hali
309	7	زائد	زايد	Doğrusu metindeki hali, s. 317/9, 318/3 tekrar
309	17	أوائل	أوايل	Doğrusu metindeki hali

[28] Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 16.

313	3	الكائنات	الكاينات	Doğrusu metindeki hali
319	19	نظائر	نظاير	Doğrusu metindeki hali
330	11	الكبائر	الكباير	Doğrusu metindeki hali, s. 382/11'de tekrar
406	1	مسائل	مسايل	Doğrusu metindeki hali
473	3	وزرائهم	وزرايهم	Doğrusu metindeki hali
473	17	عظمائهم	عظمايهم	Doğrusu metindeki hali

Yine eski yazmalarda olduğu gibi *el-Mesâlik*'in bir kısım nüshalarında kelimenin sonundaki hemzenin yazılmayışı, gerekmediği halde dipnotta fark olarak gösterilmiştir. Örnekleri:

Sayfa	Satır	Metindeki hali	Dipnottaki yazılışı	Açıklamalar
284	4	الحكماء	الحكما	Doğrusu metindeki hali, 308/15'te tekrar eder
297	4	الشفاء	الشفا	Doğrusu metindeki hali, 301/8'te tekrar eder
324	18	الأنبياء	الأنبيا	Doğrusu metindeki hali
324	21	فناء	فنا	Doğrusu metindeki hali
329	3	القدماء	القدما	Doğrusu metindeki hali
378	18	الأولياء	الأوليا	Doğrusu metindeki hali
410	2	الفقهاء	الفقها	Doğrusu metindeki hali, s. 428/5'de tekrar etmekte
410	2	البقاء	البقا	Doğrusu metindeki hali
419	1	القضاء	القضا	Doğrusu metindeki hali
393	3	شيء	شي	Doğrusu metindeki hali

Aynı şekilde, eski yazmalarda olduğu gibi *el-Mesâlik*'in bir kısım nüshalarında kelimenin ortasındaki elifin yazılmayışı, vâv veya yâ olarak yazılışı[29] gerekmediği halde yine dipnotta fark olarak gösterilmiştir. Bazı örnekleri:

Sayfa	Satır	Metindeki hali	Dipnottaki hali	Açıklamalar
283	2	العرفين	–	Günümüz imlasında doğrusu العارفين
284	16	الكتاب	الكتب	Doğrusu metindeki hali, s. 285/11'de tekrar
286	1	أقويها	أقواها	Doğru yazılışı dipnottaki şekli
285	1	ذلك	ذالك	Doğrusu metindeki hali, s. 288/4, 307/1'de tekrar
289	3	الملائكة	الملئكة	Doğrusu metindeki hali

[29] Ahmed Zeki Bâşâ, *et-Terkîm ve 'Alâmâtuh fi'l-Luğa'l-Arabiyye*, Beyrut 1987, s. 40-41; Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 15-17; Ayhan Erdoğan, *Arapça İmlâ Kılavuzu*, Konya 2000, s. 8-9.

324	9	يأبا	يأَبى	Doğrusu dipnota alınmış
377	10	حيوته	حياته	Doğru yazılışı dipnottaki şekli, s. 379/18, 382/1, 393/5'te tekrar etmektedir.
390	16	الثلث	الثلاث	s. 406/13, 413/4'te tekrar etmektedir.
410	5	الصبوني	الصابوني	Doğru yazılışı dipnottaki şekli
473	13	تلقيها	–	Doğru yazılışı تلقاها'dır.
498	9	القيمة	القيامة	Doğru yazılışı dipnottaki şekli
500	16	اَرضيهِم	أرْضاهُم	Doğru yazılışı dipnottaki şekli

Yine eski yazmalarda olduğu gibi *el-Mesâlik*'in bir kısım nüshalarında kelimenin noktasız yazılışı, gerekmediği halde dipnotta fark olarak gösterilmiştir. Örnekleri:

Sayfa	Satır	Metindeki hali	Dipnottaki yazılışı	Açıklamalar
498	18	هرولة	هروله	Doğrusu metindeki hali

İbn kelimesinin hemzesi iki özel isim arasında yazılmaz[30], yazılsa bile bu dipnotta fark olarak gösterilmez.

Sayfa	Satır	Metindeki hali	Dipnottaki yazılışı	Açıklamalar
303	6–7	بن	ابن	Doğru yazılışı metindeki şekli
329	7	ابن	بن	Doğru yazılışı dipnottaki şekli
500	1, 8	ابن	بن	Doğru yazılışı dipnottaki şekli

Eliflerin üzerine veya altına konulacak olan hemzelerin (ء) durumu tamamen ayrı bir problemdir. Bu konuda, kısaca kural şöyle: Hemze-i vasılların üzerine veya altına konulmaz, ancak hemze-i kat'ların harekesi fetha veya zamme ise üstüne (أ), kesre ise altına (إ) konulur[31]. Bu yazım kuralına da hiç riayet edilmemektedir. Bunun da örneğine neredeyse her sayfada rastlamak mümkündür. Sadece görmek için birkaç örnek:

Sayfa	Satır	Metindeki hali	Doğrusu	Açıklamalar
283	2	لأِشارات	لإشارات	Hemze elifin altına konulmalı
283	9	الأِبداع– الأِحكام	الإِبداع– الإِحكام	Hemze elifin altına konulmalı
293	19	الأِتيان	الإِتيان	Hemze elifin altına konulmalı

[30] Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 16; Omerî, *A.g.e.*, 71.

[31] Ahmed Zeki Bâşâ, *A.g.e.*, s. 42-44; Ayhan Erdoğan, *A.g.e.*, s. 14-18.

324	9	الأباء	الإباء	Hemze elifin altına konulmalı
363	18	الإعلام	الأَعلام	İlki mastar, ikincisi عَلَـــم'in çoğulu
383	1,13	الأمام	الإِمام	Hemze elifin altına konulmalı
385	2	الأشكال	الإشكال	
400	11	وإمكان الأمكـــان عـــين الأِمكان	وإمكان الإمكان عـــين الإِمكان	Hemze elifin altına konulmalı
406	1	مسئلة	مسألة	Hemze elif üzerine yazılmalı

Ayrıca metnin yazılışında hiçbir imla kuralı gözetilmediği gibi tahkik edenin ifade ettiğinin aksine yeterli noktalama işaretleri de kullanılmamıştır. Halbuki tahkikte esas yapılması gereken, en önemli işlerden biri de noktalama işaretlerini yerli yerince kullanarak, özellikle elimizdeki eser gibi ihtisas isteyen bir metni rahat okunur ve anlaşılır hale getirmektir[32]. Zira kitabı en iyi tanıyan kişi onunla yıllarını geçiren kimsedir. Bu konuda bizlere birikimini aktarması ve bize kitabı rahat okuyup anlama imkânını sunması gerekirdi.

b. Nüshaların Karşılaştırılması

Nüshaların tespiti kısmında işaret ettiğimiz üzere asıl olarak almamızı gerekli kılan şartları taşıyan bir nüsha elde varsa, onu asıl olarak, olduğu gibi metne alır, diğer nüshaları da onunla karşılaştırarak farkları dipnotta, sayfanın altında veya kitabın son kısmında ayrı bir bölümde gösteririz[33]. *El-Mesâlik* için asıl olarak ele alabileceğimiz tek bir nüsha mevcut değildir. Türkiye'de Kılıç Ali Paşa ve Fatih Millet Kütüphanesi nüshaları, Medine-i Münevvere'de Mahmudiye nüshası *el-Mesâlik*'in ikinci defa kaleme alınan nüshalarından istinsah edildiklerinden asıl alınabilir, diğer nüshalardan seçilecek olan en fazla üç nüsha ile karşılaştırılabilir ve farklar gösterilebilirdi. Tezde olduğu gibi **on dört nüsha** karşılaştırılarak yapılan bir tahkiki, doğrusu ilk defa görüyoruz. Bu şekilde elde edilen metin de müellifin kaleminden çıkan metinden son derece uzaklaşmış bir metindir; nüsha salatasından ibarettir. Bu karşılaştırma işlemini yaparken de son derece titiz ve dikkatli olmak zorundayız. Ancak ilerde biraz daha geniş ele alacağımız gibi, eski ve günümüz yazım kurallarından kaynaklanan her türlü nüsha farkını ve kısaltmaları da dipnotta göstererek lüzumsuz yere dipnotları şişirmemeliyiz.

c. Metindeki Nasların Tahrici

ca. Ayetlerin Tahrici

[32] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 77, 79-80; Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 18-23; Omerî, *A.g.e.*, s. 82-83; Fadlî, *A.g.e.*, s. 191-192.

[33] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 35-36; Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 29; Omerî, *A.g.e.*, s. 73-75; Fadlî, *A.g.e.*, s. 148-150.

Kitabın içerisinde geçen ayetlerin (s. 285, 286, 299, 300, 346, 352, 353, 358, 360, 372, 374, 377, 387, 393, 419, 471, 486, 494, 498, 502), sûre adı, numarası ve âyet numarası verilmek suretiyle Kur'an-ı Kerim'deki yerlerinin ve dolayısıyla âyet olduğunun belirtilmesi, ayrıca parantez veya tırnak içine alınarak yazılması icap ederdi[34]. Bunların hiçbiri yapılmamıştır.

cb. Hadislerin Tahrici

Ayrıca kitabın metninde Mestcizâde yer yer (s. 355, 358, 373, 383, 385, 451, 455, 490, 498, 502) delil olarak hadisler de kullanmaktadır. Bunların da, kütüb-i sitte ve diğer muteber hadis kaynaklarından, en azından yerlerine işaret edilmesi gerekirdi[35]. Bu da tamamen ihmal edilmiştir.

cc. Şiir ve Darb-ı Mesellerin Tahrici

Darb-ı mesellerin (s. 451, 455, 471) emsâl ile ilgili kaynaklardan, şiirlerin (s. 451) kime ait olduğu da şairlerin divanlarından veya erbabınca maruf Arap edebiyatı ile ilgili kaynaklardan tespit edilmesi ve kaynağının gösterilmesi icap ederdi[36]. Bu tahriclerin de yapılmadığına şahit olmaktayız.

cd. Yapılan Alıntıların Tahrici

Mestcizâde, tahkik edenin de işaret ettiği gibi "Bu eseri hazırlarken elli bir eser ve on üç şerhten yaralanmıştır. Bu eserlerden sadece alıntılar yapmakla yetinmemiş, aynı zamanda, bu alıntıların her birini de tahkik etmiştir" (s. 183). Muhakkik, Mestcizâde'nin "yararlanmış… ve alıntılar yapmış" olduğu bu eserlere müracaat ederek bize yapılan alıntıların başlangıç ve bitişini "tırnak"la göstermesi, dipnotta da sayfa ve varsa cildini, yazma ise bulunduğu kütüphane, numara ve varağını vermesi ve kendisinin de Mestcizâde'nin yaptığı gibi sadece vermekle kalmayıp alıntıların doğru olup olmadığını "tahkik etmiş" olması gerekirdi[37]. Bunun da yapılmadığını, hiçbir alıntının kaynaktaki yerinin gösterilmediğini görüyoruz.

ce. Metinde Geçen Terimler ve Şahıs İsimlerinin Tanıtılması

Muhakkik Ülker Öktem "Arapça kelimelerin, terimlerin, şahıs ve eser adlarının yazılışı ile ilgili olarak, İslam Ansiklopedisinin transkripsiyon alfabesini kullandığını" ifade etmektedir (s. III). Halbuki adı geçen kaynağa, ayrıca tabakât ve terâcim/biyografi kitaplarına müracaat edip bize aşağıda geçen isimlerin yazılışlarını ve kısa biyografilerini verseydi hem hata yapmaktan kurtulacak ve isimlerin doğru yazılışlarına ulaşmış olacaktı, hem de bir muhakkikin yapması gereken görevi yapmış olacaktı. Zira metinde geçen şahısları bize kısaca tanıtıp, biyografilerine dair kaynaklardan bir kaçına atıfta bulunmak muhakkikin tahkikte yapması

[34] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 45-47, 76; Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 24; Omerî, *A.g.e.*, s. 79; Fadlî, *A.g.e.*, s. 194-195.

[35] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 47, 76; Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 25; Omerî, *A.g.e.*, s. 79-80; Fadlî, *A.g.e.*, s. 195.

[36] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 47-48, 76; Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 24; Omerî, *A.g.e.*, s. 80-81; Fadlî, *A.g.e.*, s. 195-198.

[37] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 76, 80; Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 24; Omerî, *A.g.e.*, s. 81; Fadlî, *A.g.e.*, s. 195-198.

gereken görevleri arasında yer almaktadır[38]. Bununla ilgili yanlışlar ve doğru okunuşları aşağıya çıkarılmıştır:

Sayfa	Satır	Yanlış okunan özel isimler	Doğrusu	Açıklamalar
5	Dp.8	Bağdatlı İsmail Paşa (Zirikli)	Bağdatlı İsmail Paşa	Hayruddin Zirikli, الأعلام'ın sahibi, tamamen ayrı biri
5	Dp.8	Fındıklı İsmet Efendi	Fındıklı<u>lı</u> İsmet Efendi	Kitabın üzerindeki müellif ismi dahi yanlış alınmış.
292	2	اَيرقليدس	أبْرقليدس	Bu filozof Proclus (412-485)[39] olmalı, tercümede kısmında geçtiği gibi Herakleitos değil.
303	12	أبي نصر العياض	أبي نصر العياضي	
303	13	الجورجاني أبي بكر	أبي بكر الجوزجاني	Doğrusu dipnota alınmış
304	12	للإمام أبي حفصر عمر النسفي	للإمام أبي حفص عمر	
355	15	أبو إسحاق الأسفراني	أبو إسحاق الاسفراييني	s. 408/1, 416/18'de de yine yanlış olarak tekrar ediyor.
364	13	أبا <u>السير</u> البزدوي	أبا <u>اليُسْر</u> البزدوي	s.365/4 yine yanlış, 446/2'de doğru olarak tekrar ediyor.
386	3	نصر بن المجدد	نصر بن المجدّر	
411	3	جهم بن صفان	جهم بن صفوان	Doğrusu dipnota alınmış, fakat harekesi yanlış
428	2	مولانا إبراهيم الكردي	مولانا إبراهيم الكوراني	
441	17	أبو بكر القِفّال	أبو بكر القَفّاَل	
453	1	عبد الملك بن الزّبير	عبد الله بن الزّبير	Doğrusu dipnota alınmış
457	Dp.2	يجب عمر بن عبيد	يُحِبُّ عمرَو بنَ عُبَيْد	
457	Dp.2	نوبخت المسلم	نوبخت المُنَجِّم	
459	17	البوبطى	البُوَيْطِي	Doğrusu dipnota alınmış
464	4-5	لمعدي ابن كرب	لمعدي كرب	
466	18	ابن الأثر	ابن الأثِير	Doğrusu dipnota alınmış
468	4,16	أحمد بن أبي نصر الخذاعي	أحمد بن أبي نصر الخزاعي	Doğrusu dipnota alınmış
481	15	العبتي	الْعُتْبِي	Gazneli Sultan Mahmut'un meşhur tarihçisi, التاريخ اليميني'nin sahibi
482	3	محقق الطوسي	المحقق الطوسي	

3. Giriş Kısmında Yapılması Gerekenler

a. Yazarın Tanıtılması

aa. Hayatı

Müellifin hayatını; doğduğu ve yetiştiği ortam, ailesi, hocaları, aldığı eğitim ve edindiği kültür bakımından araştırması bize müellifi yeterince tanıma imkânı

[38] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 75-76; Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 18-24; Omerî, *A.g.e.*, s. 68, 76, 81; Fadlî, *A.g.e.*, s. 187, 189.

[39] Bkz. Şehristânî, *el-Milele ve'n-Nihal*, thk. M. Seyyid Kîlânî, Kahire 1961, II, 149-153.

sağlayacaktır[40]. Bu bakımdan müellif Mestcizâde'nin hayatı, kaynaklarda hayli detaylı olmasına ve bizzat Ülker Öktem tarafından bu kaynaklara atıfta bulunulmasına (s. 5 dipnot 8) rağmen, sadece tek bir kaynaktan aktarılmakla yetinilmiştir. Halbuki atıfta bulunduğu kaynaklara bakma zahmetinde bulunsaydı bize müellifin hayatı hakkında daha detaylı bilgiler verebilirdi. Nitekim Mestcizâde'nin hayatını anlatanların başında gelen muasırı Şeyhî Mehmet Efendi (ö. 1140/1727) *Vekâi'ul-Fudalâ* (nşr. Abdulkadir Özcan, İst. 1989) ve daha sonra da Fındıklılı İsmet Efendi (ö. 1904) *Tekmiletu'ş-Şekâik* (nşr. Abdulkadir Özcan, İst. 1989) adlı eserlerinde müellifin hayatında üstlendiği görevler hakkında hayli önemli ve detay sayılabilecek, aynı zamanda da kronolojik bilgiler vermektedirler. Bunları da diğer kaynaklarda görememekteyiz. Bunlara da hiç yer verilmemektedir.

Ayrıca müellifin adı hiçbir kaynakta *el-Mestcizâde* (s. 9) şeklinde, harf-i tarifli olarak da geçmemektedir. Dolayısıyla muhakkik, müellifin ismini verirken de titiz davranmamaktadır. Mestcizâde'nin soy kütüğü bizzat kendisi tarafından *el-Mesâlik*'in yazmalarının tamamının mukaddimesinde ve biyografisini ele alan kaynakların ekserisinde *Abdullah b. Osman b. Musa* şeklinde verilmektedir. Ancak Bağdatlı İsmail Paşa *Îdâhu'l-Meknûn*'da (İst. 1945, II, 473) yukarıdaki geçen şekliyle vermesine karşın, diğer eseri *Hediyyetu'l-Ârifîn*'de (İst. ?, I, 483) *Abdullah b. Ömer b. Osman b. Musa er-Rûmî el-Hanefî*[41] olarak vermekte, Ömer Rıza Kehhâle de *Mu'cemu'l-Muellifîn* adlı eserinde (Beyrut ?, VI, 95) ona uymaktadır. Bu bir zühul eseri olmasına rağmen, Ülker Öktem *Abdullah b. Ömer Mestcizâde*'yi ayrı bir şahıs olarak algılamakta ve "*H. 1150 (M. 1785) de vefat etmiştir. Tefsir-i Hâşiye Beydavi adlı bir eseri vardır*" demekte ve onu ikinci bir Mestcizâde olarak takdim etmektedir. Halbuki ikisi de aynı şahıstır. Nitekim Beydâvî Hâşiye'si de müellifimize aittir. Burada sadece soy kütüğüne fazladan bir Ömer ismi girmiştir. Dayandığı kaynak ise hiç de itibar edilmeyecek, isminden de anlaşılacağı gibi sıradan bir kaynaktır[42]. Nitekim Ülker Öktem garip bir şekilde ve aynı kaynağa (s. 22) dayanarak "*Mestcizâde: Fezâilu'l Cema adlı bir eseri bulunan bu şahsın ölüm tarihi bilinmiyor. Bu eserin mütercimi ise Abdullah Eyyubi'dir*" diyerek (s.8) üçüncü bir Mestcizâde icat etmektedir. Ölüm tarihi bilinemez, zira böyle bir şahıs yoktur. Adı geçen eser de müellifimize ait bir eserdir. Ayrıca yukarıda verdiği H. 1150 tarihi 1785'e değil, 1737'e tekabül etmektedir. Bu da dayandığı kaynağın ne kadar sağlam! bir kaynak olduğunun göstergesidir. Adı geçen kaynağın yerine güvenilirliği ve titizliği ile bilinen Müstekîmzâde'nin *Mecelletu'n-Nisâb*'ına (Hâlet Efendi 628, vr. 394[a]) başvursaydı orada gerçek varlığa sahip bir başka Mestcizâde ile karşıla-

[40] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 78; Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 8; Omerî, *A.g.e.*, s. 85; Fadlî, *A.g.e.*, s. 213.

[41] Müellifin adı, *www.suleymaniye.gov.tr.* internet adresinde Mestcizâde'nin eserleri verilirken de aynı şekilde verilmektedir. Halbuki benim baktığım yazma eserlerin hiçbirisinde Mestcizâde'nin soy kütüğünde *'Ömer'* ismi baba olarak geçmemektedir. Sayfayı hazırlayanlar bunu *Hediyyetu'l-Ârifîn*'den almış olmalılar.

[42] Mehmet Ali Kırboğa, *Kâmûsü'l Kütüb ve Mevzuâtu'l Müellefât*, Konya 1974, Yeni Kitap mtb., s. 21.

şacaktı. O da saray kâtibi, Enderun'da yazı hocası olan ve 1174'te vefat eden Ebu'l-'Avn Ahmed el-Hattât b. Abdillah el-İstanbûlî'dir[43].

ab. Hocaları ve Öğrencileri

Müellifin yetiştiği ortam ve kendilerinden ilim aldığı üstatlar ve yetiştirmiş olduğu öğrenciler de şüphesiz kendi kişiliğini oluşturan ve ilmi kariyerini gösteren önemli hususlardandır. Mestcizâde de Anadolu Kadıaskerliğine kadar yükseldiğine göre dönemin ileri hocalarından okumuş olmalıdır. Ancak hayatı ile ilgili bilgiler edindiğimiz kaynakların hiçbirisinde kimlerden ilim aldığına dair hiçbir bilgi mevcut değildir. Yine uzun süre farklı medreselerde hocalık da yapmış olduğuna göre hayli öğrenci de yetiştirmiş olmalıdır. Ancak kaynaklarda bunlardan sadece ikisinin adı geçmektedir[44]. Muhakkik ise ne hocaları ne de öğrencileri ile ilgili herhangi bir bilgi vermemektedir.

ac. Eserleri

Tahkik edilen eser sahibinin bize ulaşan veya ulaşmayan, yazma veya basılma bahtiyarlığına ermiş diğer eserlerini de, biyografisini veren kaynaklardan ve buna ilaveten bünyesinde daha ziyade yazmaları barındıran kütüphanelerin kataloglarından tespit edip sıralamakta yarar vardır. Zira bu, müellifin ilmî kariyerini gösteren önemli göstergelerin başında gelir. Mestcizâde'nin eserleri bölümünde de (s. 5) sadece Bursalı Mehmet Tahir'in *Osmanlı Müellifleri*'nde (İst. 1333, II, 27) geçen sekiz eseri ve bir de İbn Rüşt'ün (595/1198) *Menâhic al-Edille*'sine yazdığı Haşiye zikredilmekle yetinilmiştir. Halbuki Mestcizâde'nin kütüphanelerimizde bulunan eserlerinin sayısı on altıya ulaşmaktadır[45].

ad. Vefatı

Müellifin vefat ettiği tarihin de imkân ölçüsünde doğru tespit edilip verilmesi yerinde olur[46]. Özellikle de ölüm tarihi ihtilaflı olan müellifler için bu iş biraz daha önem arz etmektedir. Müellifimiz Mestcizâde de bu kategoride yer almaktadır. Vefat tarihini Bursalı Mehmet Tahir (*Osmanlı Müellifleri II, 27*-28) 1148 hicri olarak vermekte, Hayruddin Zirikli (*el-Alâm, Beyrut 1980, IV, 103*) de onu izlemektedir. Halbuki Fındıklılı İsmet Efendi (ö. 1904) *Tekmiletu'ş-Şekâik* (s. 127-128) adlı eserinde müellifin hayatı ve üstlendiği görevler hakkında detaylı bilgi verdikten sonra aynen "*1150 Muharreminde Anadolu Kadıaskerliği tevcih buyrulmuş idi. Yedi ay sonra sene-i merkûme Şabanının yedisinde irtihal eyledi… 1150 = شيخ الدهر terkibi irtihaline tarihtir*" demekte ve ölümüne tarih düşmektedir. Hayatını anlatan diğer kaynaklarda da vefat tarihi 1150 olarak verilmektedir. Bu bakımdan muhakkikin vefat tarihi olarak verdiği 1148 isabetli olmasa gerektir.

[43] Ayrıca bkz. Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâili*, Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatcı, Ankara 2001, s. 16.

[44] Mestcizâde'nin öğrencileri için bkz. Seyit Bahcıvan, "Mestcizâde ve Kitâbuhu el-Mesâlik", Yayınlanmamış makale.

[45] Mestcizâde'nin eserleri ve bulundukları yerler için bkz. Seyit Bahcıvan, "Mestcizâde ve Kitâbuhu el-Mesâlik", Yayınlanmamış makale .

[46] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 78; Omerî, *A.g.e.,* s. 85; Fadlî, *A.g.e.,* s. 213.

b. Kitabın Tanıtılması

ba. Kitabın İsminin Tam Tespiti

Tahkikte yapılması gereken önemli işlerden birisi de eserin adının tahkik edilmesidir. Eserin gerçek adı nedir? Bunun tam olarak tespit edilmesi icap eder[47]. Elimizdeki eserin her şeyden önce adı yanlıştır; hiçbir yazma nüshada böyle bir ad geçmemektedir. Kendisi de (s. 7) "Eserin Nüshalarına Gelince" başlığı altında, nüshalarda böyle bir ismin geçtiğini zikretmemektedir. Zaten "***al-Hilâfiyyât bayna al-Hukama' ma'a al-Mutakallimîn va al-Hilâfiyyât bayna al-Mu'tazila ma'a al-Aşâ'ira va al-Hilâfiyyât bayna al-Aşâ'ira ma'a al-Mâturîdiyya***" (الخلافيات بين الحكماء مع المتكلمين والخلافيات بين المعتزلة مع الأشاعرة والخلافيات بين الأشاعرة مع الماتريدية) Arapça olarak da yanlıştır. İki şey arasındaki farkları verirken hem bayna (بين) hem de *ma'a* (مع) kullanılmaz, ikisinden birisi kullanılır. Yukarıda yanlış olarak geçen kitabın adının, Arapça açısından doğru şekli ya "*al-Hilâfiyyât bayna al-Hukamâ va'l-Mutakallimîn va al-Hilâfiyyât bayna al-Mu'tazila va'l-Aşâ'ira va al-Hilâfiyyât bayna al-Aşâ'ira va'l-Mâturîdiyya*" (الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين والخلافيات بين المعتزلة والأشاعرة والخلافيات بين الأشاعرة والماتريدية) veya kitabın mukaddimesinde de geçtiği gibi "*Hilâfiyyât al-Hukamâ ma'a'l-Mutakallimîn va Hilâfiyyât al-Mu'tazila ma'a'l-Aşâ'ira va Hilâfiyyât al-Aşâ'ira ma'a'l-Mâturîdiyya*" (خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات المعتزلة مع الأشاعرة وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية) olmalıdır. Ancak bu kadar uzun bir ismi muhakkik nereden buldu, doğrusu bilemiyorum. Zira muhakkikin tahkikte kullandığı veya tezinde tanıtıp da tahkikte kullanmadığı kitabın yazma nüshalarına baktığımızda böyle bir isme asla rastlamamaktayız. Nüshalarda kitaba verilen adları aşağıdaki şekilde kategorize edebiliriz:

1. خلافيات (Esat Efendi 1175, 1192, Fatih 5416, Diyanet Kocatepe Camii 775, Adana İl Halk 1140, İzmirli İsmail Hakkı/Süleymaniye 3713) [48].

2. رسالة في الخلافيات (Esat Efendi 499, Bayezid Veliyyuddin 2635, A.Ü. İlahiyat Fakültesi 1456)[49] veya رساله خلافية (İst. Ün. Merkez Kütüphanesi 2841).

3. خلافيات الحكماء (Topkapı Hazine Odası 204)[50].

4. الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين (Fatih 5402, Hasan Hüsnü Paşa 1119).

5. الخلافيات بين المتكلمين والحكماء (Çelebi Abdullah Efendi 389).

6. خلافيات الحكماء مع المتكلمين (Bayezid Umumi 7079, İst. Ün. Merkez Kütüphanesi 3741).

7. كتاب المسالك في بيان المذاهب (Âşır Efendi 407, Fatih Millet Kütüphanesi 4371).

8. المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء (Hamidiye 1458, Bayezid Veliyyuddin 2635, Kılıç Ali Paşa 570, Antalya Tekelioğlu 891). Ayrıca Bağdatlı İsmail Paşa her

[47] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 39-40; Omerî, *A.g.e.*, s. 85; Fadlî, *A.g.e.*, s. 139-144, 214.

[48] Ayrıca Fındıklılı İsmet Efendi (*Tekmiletu'ş-Şekâık*, II-III, 129), Bursalı Mehmed Tahir (*Osmanlı Müellifleri*, II, 28) de, eserin adını sadece *Hilâfiyyât* olarak vermektedir.

[49] Zirikli de, (*el-Alâm,* IV, 103) رسالة في الخلاف بين الأشعرية والماتريدية والمعتزلة olarak vermektedir.

[50] Carl Brockelmann da, (*Gechichte der Arabischen Literature, Supplement band*, Leiden 1937-42, II, 1013) aynı adla zikretmektedir.

iki kitabında (*Hediyyetu'l-Ârifîn*, I, 483; *Îdâhu'l-Meknûn*, II, 473) ve Ömer Rıza Kehhâle (*Mu'cemu'l-Muellifîn*, VI, 95) de eseri bu adla zikretmektedir.

Kategorize etmeye çalıştığımız bu isimlerin de 1. ve 2.lerini bir isim, 3. ve 6.larını bir isim ve 4. ve 5.lerini bir isim ve 8.sini de bir isim olarak almak, böylece kategorileri dörde indirgemek de mümkündür.

Bütün bunlardan sonra eserin orijinal adı, yukarıda 8. şıkta belirtilen المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء olarak tercih edilmeliydi. Zira bu isim, yukarıdaki söylenenlere ilaveten alanındaki isimlendirme geleneğine de tamamen uymaktadır. Şöyle ki; Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355) المواقف في علم الكلام adlı eserinin bölümlerine ... في الموقف, Şemsuddîn es-Semerkandî (ö. 690/1291'den sonra) الصحائف isimli eserinin bölümlerine ... في الصحيفة, Teftâzânî (ö. 792/1390) شرح المقاصد في علم الكلام adlı eserinin bölümlerine ... في المقصد, Taşköprüzâde (ö. 968/1560) المعالم في أصول الدين adlı eserinin[51] bölümlerine ... في المعلم diye başlar. Bu şekildeki adlandırmaları çoğaltmak mümkündür. Ancak zikrettiğimiz bu eserlerin adlandırmaları bize bir fikir vermek için yeterlidir. Mestcîzâde de aynı şekilde kitabının bölümlerine, yukarıda başlıklarını verdiğimiz üzere ...في المسلك diyerek başlamaktadır, bunun da çoğulu المسالك'dir. Böylece eserin adının المسالك ile başlaması bu alandaki geleneğe uygun düşmektedir. Adın geriye kalan kısmı da eserin içeriğini tam olarak yansıtmaktadır. Böylece eserin adı المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء olmalıdır. Esere verilen diğer isimler ise (burada 8 kategoride topladık, sonra da üçe indirgedik), eserin içeriğine dayanılarak, çoğunlukla da müstensihler tarafından verilen isimler olmalıdır.

bb. Kitabın Yazarına Aidiyeti

Tahkikte yapılması gereken işlerden birisi de kitabın müellifine aidiyetinin araştırılmasıdır[52]. Zira bazı kitaplar yanlış veya zühul eseri olarak müelliflerinin dışında başka şahıslara nispet edilebilmektedir. Bunun örnekleri azımsanamayacak kadar çoktur. Ancak المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء'nın Mestcizâde'ye âidiyetinde herhangi bir şüphe ve problem söz konusu değildir. Zira Mestcizâde daha çok bu eseriyle tanınmaktadır. Biyografisini veren kaynakların tamamı ya yalnızca bu eserini veya bunu zikrettikten sonra diğer eserlerinden bazılarını zikretmektedirler. Ayrıca yazmaların tamamında da eser Mestcizade'ye nispet edilmektedir.

bc. Kitabın Önemi

Doğrusunu söylemek gerekirse bu bölüm tezin hakkının verildiği bölümlerden birisi olarak karşımıza çıktığı söylenebilirdi. Ancak burada da kitabın Tehâfüt geleneği ile hiç ilgisi olmadığı, direkt olarak mezhepler tarihinin ana kaynaklarından birisi olduğu halde Tehâfütlerle karşılaştırılmaya girişilmesi (s. 68-178) ve sonunda sadece 'Önsöz'e (s. II, ayrıca s. 183) "*Eser, aynı zamanda hem meselelerin ele alınış ve işleniş tarzı bakımından, hem de amaç bakımından 'Tehâfüt'lerden de farklıdır*" tespitinin yapılması için buna girişilmesi doğru değildir. Kitap hakkında (s. 183) "*O, filozofların tutarsızlıklarının gösterildiği bir 'Tehâfüt' değil,*

[51] Mehmed Şerefeddin, "Türk Kelamcıları", *Darülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, (Sene 5, Sayı 23, İst. 1932), s. 12-13.

[52] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 39, 42-44; Omerî, *A.g.e.*, s. 85; Fadlî, *A.g.e.*, s. 123-138.

filozofların ve kelam okullarının anlaştıkları ve anlaşamadıkları hususların dile getirildiği bir 'Hilâfiyyât'tır" tespiti yerinde ve de bizzat müellife ait bir tespittir. Ayrıca kitabın adının, Medine Mahmûdiyye 1939 ve muhakkikin de (s. 183) ifade ettiği gibi İsmail Sâib yazmalarından birisinde 'Tehâfüt' olarak geçmesi onun Tehâfütlerle karşılaştırılması için yeterli bir sebep de değildir. Hal böyle olunca, burada kitabın, mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarını derli toplu bir araya getiren yegâne kaynak eser olduğu ve bu yönüyle de diğer eserlerden ayrıldığı mutlaka ifade edilmeliydi. Bunun için de Hilâfiyyât alanında yazılmış diğer eserlerle karşılaştırılması gerekirdi[53], Tehâfütlerle değil. Zira mezhepler arsındaki görüş farklarını ele alan eserler, genelde sadece Eşarîler ile Maturîdîler arasındaki farkları konu edinmişlerdir. Bu yönüyle de Mestcîzâde'nin *el-Mesâlik*'i, alanındaki diğer eserlerden farklıdır. Eserin bu yönüne de hiç temas edilmemekte ve Hilâfiyyât alanında yazılmış eserlerle karşılaştırılması yapılmamaktadır[54]. Asıl karşılaştırılması gereken eserler Tehâfütler değil Hilâfiyyât alanındaki eserler olmalıydı. Eğer böyle yapılacak olsaydı, o zaman eser, felsefeye ait bir eser olmaktan çıkacak, mezhepler tarihinin kaynakları arasında yerini alacaktı. Zira eserin gerçek değeri de alanındaki diğer eserlerle karşılaştırılması sonucu ortaya çıkar[55].

bd. Tahkikte Kullanılan Yazma Nüshaların Tanıtımı

Yazma nüshaların tanıtımı işi, tahkikte yapılması gereken[56] ve bu tezde de doğrusu en mükemmel yapılan işlerden birisidir. Ancak burada kitabın mevcut bütün nüshalarının tanıtımı yapılmıştır, buna gerek yoktur, sadece tahkikte kullanılan nüshaların tanıtımının yapılması yeterlidir. İkinci bir husus da kitabın müellif tarafından ikinci defa kaleme alındığı hususu göz ardı edilmiş veya tamamen gözden kaçırılmıştır. Ayrıca E_1 olarak kısaltılıp kullanılan Esad Efendi 3579 nolu nüshadan verilen hiçbir nüsha farkı E_1'deki metni tutmamaktadır. Sadece bazı örnekler için (s. 383/dp.18, 413/dp.18, 424/dp.40, 458/dp.18,26, 459/dp.7, 460/dp.29, 461/dp.25, 462/dp.43, 465/dp.35,43,49,50, 467/dp.51, 473/dp.23, 481/dp.17,18,19,22,25,27, 482/dp.1,9, 484/dp.1,11, 486/dp.3, 495/dp.47, 498/dp.24,30)'a bakılabilir. Ayrıca bu nüshayı tanıtırken verilen bilgiler de tutmamaktadır. Zira bu nüshanın sonunda, istinsah tarihi 1137 h. olarak verilmekte, tezdeki tanıtımında ise (s. 9) "*H. 1186'da istinsah edilmiştir… Son varakta (98b) H. 1186 tarihli mukabele ve sahha kaydı ile bazı açıklamalar vardır*" denilmektedir. Halbuki ben de eseri tahkik ederken aynı nüshayı kulandım, fakat orada bu söylenenlerin hiçbirisine rastlamadım. Aksine vr. 98b'de aynen şu ibare yer almakta-

[53] Mezhepler arasındaki görüş ayrılıklarını konu edinen kitaplar için bkz.: Emrullah Yüksel, "Eş'ariler ile Mâtüridîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy. IV, Sene 1980, s. 91-103, Sy. IX, Sene 1990, s. 1-11; Sy. X, Sene 1991, s. 16-20, Sy. XI, Sene 1993, s. 8-17; Seyit Bahcıvan, "Mestcizâde ve Kitâbuhu el-Mesâlik", Yayınlanmamış makale .

[54] Mestcizâde'nin Hilâfiyyât'ının tanıtımı ve diğer Hilâfiyyât eserleriyle bir karşılaştırması için bkz.: Ömer Aydın, "Mestcizâde'nin 'Hilâfiyyât' İsimli Eserinin Kelâm İlmindeki Yeri", *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sa: 9, Sene 2004, s. 45-63; Seyit Bahcıvan, "Mestcîzâde ve Kitâbuhu el-Mesâlik", Yayınlanmamış makale.

[55] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 78; Omerî, *A.g.e.*, s. 85; Fadlî, *A.g.e.*, s. 213.

[56] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 37-38; Omerî, *A.g.e.*, s. 86; Fadlî, *A.g.e.*, s. 148.

dır: "تم في اليوم الخامس والعشرين من رمضان المبارك، سنة 1137". Öyle anlaşılıyor ki bu nüsha, tanıtılırken bir başka nüsha ile karıştırılmış veya nüsha görülmemiştir. Sonra Fatih Millet Kütüphanesi Nüshası (M) için "*tesbit edebildiğimiz en tam ve en eski, yani müellifin yaşadığı döneme en yakın olan nüshadır*" denildikten sonra "*H. 1186'da Mustafa Âşır tarafından istinsah edilmiştir*" denilmektedir. Halbuki yukarıda adını ettiğimiz E_1 nüshası müellifin hayatında (1137 h.) yazılmış bir nüshadır. Dolayısıyla en eski olan nüsha da budur, ancak tahkikte esas alınabilmesi için bunun yeterli olmadığına daha önce temas etmiştik, özellikle de *el-Mesâlik* için.

Aynı şekilde M olarak kısaltılıp kullanılan Fatih Millet 4371/1 nolu nüsha hakkında (s.9 ve 506/dp.) verilen "*Nüsha, 73 varaktır… Mustafa Âşır tarafından istinsah edilmiştir*" şeklindeki bilgi tutmamaktadır. Zira nüsha 80 varaktır ve (s.503/23)'te de belirtildiği gibi Ali b. Mustafa es-Sifrihisar Günyüzî tarafından istinsah edilmiştir. Keza (s.505 dipnotta) aktarılan ve nüshanın müellif tarafından gözden geçirildiğini ifade eden bilgi de bu nüshada yer almamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bu nüsha da bir başka nüsha ile karıştırılmaktadır.

be. Yazımda Kullanılan İmla Kuralları

Yine muhakkik "On dört nüshayı bibiriyle mukabele temek suretiyle oluşturduğumuz kritik metinde (edisyon kritik) metnin rahat takip edilmesini sağlamak amacıyla birkaç noktalama işareti kullandık 'tırnak' ve 'nokta'dır. Gerektiği yerde paragraf yapmaya özen gösterdik" dediği halde (s. III), bunların hiçbirini gerektiği şekilde kullanmamıştır.

'Tırnak' içine alınması gereken ve daha önce yerlerini verdiğimiz ayetler, hadisler, şiirler, deyimler ve başka kaynaklardan yapılan nakiller dahi tırnak içine alınmamıştır. Diğer noktalama işaretleri ise, metni en iyi bilmesi, anlaması ve ona göre de noktalama işaretlerini koymak suretiyle bizim metni rahat anlamamıza sağlaması gerekirken, muhakkik bunları da yapmamıştır. Halbuki muhakkikin metne yapacağı en büyük hizmet ve katkı da noktalama işaretlerini yerli yerince koymaktır[57]. Tamamen de haksızlık etmiş olamayalım, nadiren de olsa قال den sonra üst üste iki nokta (:) koyup paragraf başı da yapmış olduğunu hiç olmazsa burada ifade etmiş olalım.

Bütün bunlar bir yana, yaptığını söylediği paragrafları kitabın **bölüm başlıklarında** dahi yapmamış, bölümler, metni yazarken satırın neresine denk gelmiş ise oraya yazılmış veya satır başı yapıldığı halde (s. 393/12, 398/1, 413/12, 423/8) birinci maddeler başlığa eklenerek satıra devam edilmiştir. Kaldı ki yazma nüshalarda bu başlıklar, yazmaları tanıtırken kendisinin de ifade ettiği gibi (s. 9–15), genelde kırmızı olarak verilmiştir. Bunun için kendisinin özel bir çaba harcaması gerekmezdi. Sadece yazmalarda mevcut olan bu durumu bize aktarmış olsaydı bu dahi yeterli olurdu. Bunu yapmak da bir muhakkik olarak zaten göreviydi[58].

[57] Ahmed Zeki Bâşâ, *A.g.e.*, s. 30-32; Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 79-82; Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 17-19; Omerî, *A.g.e.*, s. 86; Fadlî, *A.g.e.*, s. 190.

[58] Abdusselâm Hârûn, *A.g.e.*, s. 81; Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 8; Omerî, *A.g.e.*, s. 83.

Metnin diğer kısımlarından ayırt edilmemiş ve satır başı dahi yapılmamış bu başlıklardan bazılarının tezden kopyalanmış halleri aşağıda görülmektedir:

مقدمة(s. 287/4)

وفي جميع القصد [1] والنيات [2] عموما للشيطان والنفس والهوى [3]
حظا [4] ونصيبا [5] بل يجعل [6] الكل خالصا لوجهه [7] الكريم أنه على
ذلك قدير وبالإجابة جدير وما توفيقي واعتصامي إلا بالله عليه
توكلت وإليه أنيب [8] مقدمة [9] في أمور ينتفع بها في مسالك

المسلك الأول (s. 304/12)

ومفصل لم يشتهر في تلك البلاد إلا بعض المختصرات منها مثل [18]
الفقه الأكبر والأمية [19] الأوشي [20] ومتن العقائد [21] للإمام أبي
حفص عمر [21] النسفي [22] المسالك [23] الأول [24] من [25] المسالك التسعة [26]
في مقالات الفلاسفة الواقعة تلك المقالات في مقابلة [26] جمهور
المتكلمين قالوا إنه تعالى يتصف باللذة [27] العقلية [28] لأن من تصور

المسلك الثاني (s. 314/8)

وأنه عند الأئمة [13] الحاصلة [14] وحضور المبصر [15] وباقي [16] الشرائط [17]
يجب الإبصار. وأن الأعراض النسبية كلها موجودات
خارجية [1] المسلك [18] الثاني [19] في مقالات [20] جمهور المتكلمين
الواقعة تلك المقالات في مقابلة مقالات الفلاسفة. قالوا
إنه يجوز [21] وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم و [22] عند الحكيم [23]

المسلك الثالث (s. 321/12)

عندهم بأنه [12] معنى يوجب تخصيص [13] المعقولات [14]
بوجه دون [15] وجه [16] وقيل صفة ينتفي [17] عنه [18] قامت
به الجبر [19] والاضطرار المسلك [20] الثالث [21] في المقالات
التي اتفق عليها [22] الفلاسفة وجمهور المتكلمين [23] اتفقوا على [24]
أن صانع [25] العالم واحد لا شريك له لم يلد ولم يولد ولم يكن

المسلك الرابع (s. 325/8)

القديم لا يستند إلى القادر المختار وأن الأبعاد متناهية
وأنه يمتنع انتقال الأعراض عن محالها وأن التناسخ باطل
المسلك الرابع في مقالات المعتزلة الواقعة تلك المقالات
في مقابلة مقالات الأشاعرة قالوا أن أول ما يجب على المكلف
هو النظر في معرفة الله تعالى وأن النظر في معرفة

المسلك الخامس (s. 360/17)

والخسران لأن الدين عند الله الإسلام أي التسليم والانقياد
والاعتراف بما جاء عن الله ورسوله كما جاء وعلى ما جاء
المسلك الخامس في مقالات الأشاعرة الواقعة تلك المقالات
في مقابلة مقالات جمهور المعتزلة. قالوا إن أول واجب

Keza, kitapta mezhepler arasında ittifak ve ihtilaf edilen maddelerin başı, muhakkikin de ifade ettiği gibi pek çok yazma nüshada "*Söz başları dikkat çekmesi için kırmızıyla yazıldığı*" (s. 9–15), hatta bazı nüshalarda maddeler numaralandığı halde, söz başlarına işaret eden bu kırmızılar hiç nazar-ı itibara alınmamış, madde numaraları da yok edilmiş ve kaldırılmış olduğundan, bu maddeler ve müstakil cümleler birbirine girmiştir. Ayrıca bu maddelerin/cümlelerin sonuna, maddeleri birbirinden ayıracak noktalar dahi konulmamıştır[59]. Dolayısıyla muhakkik bize, metni rahat okuyup anlamamızı sağlayacak herhangi bir yardımda bulunmak şöyle dursun, aksine metni okunmaz ve anlaşılmaz kılmak için tabir caizse elinden geleni yapmıştır.

bf. Tahkikte Kullanılan Metodun ve Kısaltmaların Verilmesi

Yine tahkikte yapılacak işlerden birisi de eserin tahkikinde izlenilen yöntemin maddeler halinde belirtilmesidir[60] ki, biz bunu da elimizdeki kitapta görmemekteyiz. Pek çok yazmada olduğu gibi *el-Mesâlik*'in yazmalarında da bir takım kısaltmalar kullanılmış, muhakkik metinde bu kısaltmaların açılımını verdikten sonra, gerekmediği halde ayrıca dipnotlarda da nüsha farkı olarak göstermiştir. Bu kısaltmalara sadece birkaç örnek[61]:

[59] Makalenin sonuna muhakkikin yazımına örnek olmak üzere tezden iki sayfanın fotokopisi konulmuştur.

[60] Omerî, *A.g.e.*, s. 86; Fadlî, *A.g.e.*, s. 148-149, 214.

[61] Ahmed Zeki Bâşâ, *A.g.e.*, s. 30-32; Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, *A.g.e.*, s. 17-19; Fadlî, *A.g.e.*, s. 190.

Sayfa	Satır	Metindeki hali	Dipnotta gösterilişi	
297	11	حينئذ	ح	
320	3	فحينئذ	فح	s. 419/17'de tekrar
400	1, 6	محال	مح	
400	7	المطلوب	المط	
400	7	لا نُسَلِّم	لا نم	
400	9	ممنوع	مم	
493	18	أيضا	ايض	

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse, ecdadımızın eserlerinden birisinin bir doktora çalışmasına konu edilmesi son derece memnuniyet verici bir durumdur. Ancak yazma eserleri tahkik ederken de uyulması gereken bir metodun olacağı tabiidir. Bu metoda titizlikle uyularak yazmaların tahkikinin yapılması gerekir. Ele alıp incelemeye çalıştığımız adı geçen eserde bunun yapıldığını söyleyebilmek güçtür. Özellikle de, eserini yazdıktan sonra düzeltmek ve gerekli ilaveleri yapmak için yeterli vakit bulamadığından dolayı eserini istinsahtan çeken, çoğaltılmasına müsaade etmeyen Mestcizâde gibi titiz birisi, eserinin başına yukarıda örnekleriyle anlatmaya çalıştığımız hususların geleceğini, eserinin tabir caizse kuşa çevrileceğini bilseydi herhalde bu eserini yazmaktan vazgeçerdi.

(353) / 383

قلت و ذكر الإمام الهمام [1] محمد بن جرير الطبري في تفسير [2] الكبير عند قوله تعالى . فلمّا جنّ عليه الليل رأى [3] كوكباً . الآية كلاماً يوافق الكلام المنقول عن الباقلاني [4] و أنّ الصغاير [5] إذا صدر سهواً بعد النبوّة يشترط التنبيه عليه لينتهوا عنه و [6] أنّه و إن لم يقع له صلى الله [7] عليه و سلم العمل بالرأي و الإجتهاد في الأحكام الشرعيّة إلّا أنّه لا يمتنع عقلاً [6] و أنّ الانبياء [8] عليهم السلام [9] أفضل من الملائكة [10] مطلقاً .

قلت [11] و قد نقل عن الإمام أبي حنيفة [12] - رضي الله عنه [13] - التوقف في هذه المسئلة [11] و أنّ التوبة لا يشترط بالأمور الثلثة أو [14] الأربعة [15] التي شرطها المعتزلة في قبولها . و أنّ الإيمان هو التصديق الرسول فيما علم [16] مجيئه [17] به ضرورة فتفصيلاً [17] فيما علم تفصيلاً و إجمالاً فيما علم إجمالاً و أنّ الإقرار شرط لإجراء أحكام الإسلام [18] و أنّ نصب [19] الإمام واجب شرعاً لا عقلاً و أنّه يشترط [20] في الائمة [21] إن تكون من قريش و العجب أنّه توابع [22] لعبد [23] الرحمن بن [24] محمد [25] بن [26] الأشعث بالأمامة [27] في عهد الحجاج و أنّ التابعين [28] له بالغوا أربعين الفاً و فيهم من علماء [29] التابعين و قرائهم و فقهائهم [30] من لا يحصى مع أنّ عبد الرحمن هذا كندي لا قريشي و قد وقع في بعض طرق الحديث [31] أعني [32] الائمة [33] من قريش [33]

1. KA'de yok. 2. S : تفسيره 3. R : راٰ 4. İ, A, BA, E₂, H, K, İS₁'de buraya kadar olan kısım yok. (Bkz. burada s.352, not 10). 5. K, BA, H : الصغائر 6. « و .... عقلاً » ifadesi İS₁, E₂, BA'da yok. 7. E₁'de bundan sonra « تعالى » var. 8. M : الانبيا 9. K'da yok. 10. İS₁, H : الملئكة 11. « قلت ..... المسئلة » ifadesi A'da yok. 12. M : ابحنيفة 13. İ, K, B'de yok. 14. H, E₂, A, K, BA, İS₁, İ'de yok. 15. E₂, İ, BA, İS₁, H, K, A'da yok. 16. İ, K'da yok. 17. « مجيئه ..... فتفصيلاً » ifadesi E₁'de yok. 18. BA'da yok. 19. R'de bundan öncesi yok. (Bkz. burada s.353, not 4). 20. K'da ve H'da buraya gireceği belirtilen şu hâşiye var:

« والعجب أنّه توابع لعبد الرحمن بن الاشعث بالامامة في عهد الحجاج و أنّ التابعين له بلغوا اربعين الفاً و فيهم من عظماء التابعين وقرائهم و فقهائهم مثل سعيد بن جبير و اضرابه من لا يحصى مع أن عبد الرحمن هذا كندى لا قريشي وقد وقع في بعض طرق الائمة من قريش ما استقاموا . »

لا (395) / 425

تعالى[1] واجبٌ وأنّه لا يجوز قيام العرض بالعرض وأنّه لا
بقاء للأعراض[2] بل يتجدّد[3] آناً فآناً وأنّه واسطة بين
الثبوت والوجود وأنّه لم يُثبِت المنزلة بين الكفر
والإيمان وأنّ المعدوم ليس بشيءٍ وأنّ العين والتسخير
حقٌّ وأنّه لا يقع التكليف بما لا يطاق.

من قلت هذا[4] مبنيٌّ على أنّ النزاع في الجواز[5] كما هو[6]
المفهوم كلام بعض المحققين ويفهم من كلام البعض
أنّ النزاع[5] في الوقوع وبه يشعر كلام التوضيح أيضاً[7]
وأنّه ليست[8] الصغيرة بواجبة[9] العفو البتّة بل هي[10] في
مشيّة الله[11] تعالى وأنّ قبول التوبة فضلٌ لا واجب
وأنّ البعثة[12] ليست بواجبة.

قلت وطائفةٌ من حنفيّة ما وراء النهر قالوا
إنّه واجب الوقوع و[13] صاحب[14] التبصرة[15]
وصاحب العمدة منهم وأنّ الأنبياء معصومون عن
الكبائر[16] || بعد الوحي وأمّا[17] قبل الوحي فلا دليل على (53b / 54a)
امتناع صدورها[18] وأنّه يجوز صدور الصغائر[19] عن الأنبياء
سهواً و[20] أنّ النظر الصحيح كافٍ في معرفة الله تعالى[20]
و[21] أنّ طريق معرفة الله تعالى إنّما هو النظر[21] وأنّ صاحب الكبيرة

---

1. EA, H'da yok 2. M: بالاعراض 3. K: يتحد، EA: تتحد
4. K'da bundan sonra « النزاع » var. 5. A: بجواز ،
« النزاع.... الجواز » ifadesi İS$_2$'de yok. 6. I'de yok.
Onun yerine « أنّ » var. 7. İS$_2$, İS$_1$, I, E$_2$, A, EA,
E, K, H'de yok. 8. İS$_2$: ليس 9. EA: بواجبية
10. B, A: هو 11. EA'da yok. 12. İS$_1$: بعثة ve bundan
sonra İS$_1$'de "الانبياء" kelimesi var. 13. I, K, H, İS$_2$'de yok.
14. E$_2$, A, K, İS$_1$, İS$_2$, I, H'de yok. 15. E$_2$, A, EA, İS$_2$,
İS$_1$, I, K, H'de yok. 16. E$_2$, R, E$_1$, A: الكبائر
17. İS$_2$: لما 18. EA'da yok. 19. R, E$_2$, E$_1$, A, B: الصغائر
20. « تعالى... وأنّ النظر » ifadesi E$_1$, BA, A'da yok.
21. « وأنّ طريق.. النظر » ifadesi R, B'de yok.

YAZMA ESERLERİN TAHKİKİNDE METODOLOJİK PROBLEMLER

(“Mestcizâde’nin ‘*al-Hilâfiyyât bayna al-Hukama’ ma’a al-Mutakallimîn va al-Hilâfiyyât bayna al-Mu’tazila ma’a al-Aşâ’ira va al-Hilâfiyyât bayna al-Aşâ’ira ma’a al-Mâturîdiyya*’ Adlı Eseri” Örneği)

METHODOLOGICAL PROBLEMS IN EDITION-CRITIQUE OF THE MANUSCRIPTS

Yrd. Doç. Dr. Seyit Bahcıvan

-Case Study on MESTCIZADE’S WORK named ‘*al-Hilâfiyyât bayna al-Hukama’ ma’a al-Mutakallimîn va al-Hilâfiyyât bayna al-Mu’tazila ma’a al-Aşâ’ira va al-Hilâfiyyât bayna al-Aşâ’ira ma’a al-Mâturîdiyya*’

Edition-critique of the manuscripts has its rules and methodology. There are some studies by the experts in this field. In this article we have attempted to make some points on the Ph.D. dissertation mentioned above from the point of view of the edition-critique rules of the manuscripts.

مشاكل منهجية في تحقيق المخطوطات

(نموذج الكتاب المسمى ’الخلافيات بين الحكماء مع المتكلمين والخلافيات بين المعتزلة مع الأشاعرة والخلافيات بين الأشاعرة مع الماتريدية‘ لَمسْتْجي زاده")

إن تحقيق التراث أمر له شأنه وخطورته، وله منهج متبع، ومصادر ألفت من قبل متخصصيه، تـــبين فيها الخطوات التي يجب أن يقوم بها المحقق أثناء عمله. والذي يريد أن يقوم بالعمل في مجال تحقيق التراث عليه أن يطلع على تلك المصادر، ويتبع ذلك المنهج في عمله. وهذا المقال يحاول أن يُقيِّمَ قسمَيِ ’المقدمة‘ و’تحقيق النص‘ فقط من الأطروحة المقدَّمة لمعهد العلوم الاجتماعية بجامعة أنقرة بالعنوان المذكور بين الهلالين أعـــلاه، من منظور منهج تحقيق التراث.

الكلمات المفتاحية: تحقيق، خلافيات، مستجي زاده، مسلك.

TEMÎM ed-DÂRÎ VE RİVÂYETLERİ

Mahmut YEŞİL
Yrd. Doç. Dr., S.Ü.İlahiyat Fakültesi
Hadis Öğretim Üyesi

Sahâbe-i kirâm, Peygamber Efendimizin hayatı ve dinî uygulamalarının öğrenilmesinde, İslâm'ın doğuş günlerindeki tatbikatın sonraki nesillere aktarılmasında çok önemli görevler üstlenmiştir. Çünkü onlar vahyin inişine şahit olmuşlar, Kur'ân'ın ilk muhatapları olarak ayetleri dinlemiş, anlamış ve yaşamışlar, bu bilgileri sonraki nesillere aktarma işini de başarılı bir şekilde yürütmüşlerdir. Allah Teâlâ âyetlerinde,[1] Peygamber a.s. da birçok sözlerinde[2] sahâbe neslini methetmişler, değerlerine işaret etmişlerdir. Böylece onların, genel olarak güvenilir kişiler oldukları anlamıyla "adalet" vasfını haiz olmaları nass ile sabit olmuştur. Bu sıfat onların hata yapmayan, günahsız kişiler oldukları mânâsına gelmez. Ancak, büyük çoğunluğunda, rahle-i tedrîsinde yetiştikleri yüce Zâtın ahlâkını ve güzel vasıflarını görmek, Efendimizin tesirini her biri üzerinde açık bir şekilde hissetmek mümkündür.

Meseleye bu açıdan baktığımız zaman, sayıları büyük rakamlarla ifade edilen sahâbîlerin çok iyi tanıtılması, hayat hikâyelerinin ve rivâyetlerinin tafsilâtlı bir şekilde tetkiki gerekmektedir. Bu tür çalışmalar, vahyin iniş sürecindeki uygulama ve anlayışın günümüze yansıtılmasında önemli görevler üstlenecektir.

Bu makalede, bazı özellikleri ile sahâbe arasında öne çıkan Temîm ed-Dârî (40/660) ele alınacaktır. Yukarıdaki bakış açısına göre, aslında niçin bu ismin seçildiğinin sebeplerini açıklamaya ihtiyaç yoktur. Ancak çalışmalarımda dikkatimi çeken Temîm'in, Filistin bölgesinde yetişmiş bir Hıristiyan din adamı iken İslâm'ı seçmiş olması ve Medine'ye geldikten sonra yaptığı hizmetler, tercih sebebi olarak zikredilebilir.

Temîm ed-Dârî'nin İslâm öncesi hayatı hakkında doyurucu bilgi elde edilememiştir. Bu noktada çoğunlukla hadis ve tarih kaynaklarımızdaki sınırlı ve dolaylı rivâyetlerle iktifa edilmek zorunda kalınmıştır. Makrîzî (845/1441)' nin konu ile ilgili müstakil çalışması ve diğer yazılanlar incelenmiş, bilgilerin mümkün olduğu ölçüde ana kaynaklardan alınmasına özen gösterilmiştir.

Makalede, önce Temîm'in hayatı, Müslüman oluşu, iktâ meselesi ve Medine'de kaldığı süre içinde gerçekleştirdiği işler ele alınacak, ikinci bölümde ise, Peygamberimizin ondan dinleyerek minberden mü'minlere naklettiği "Cessâse" hadisine temas edilecek ve Temîm'in naklettiği diğer hadisler ele alınacaktır. Bu

[1] Bazıları için bkz., Bakara, 2/143; Âl-i İmrân, 3/110; Tevbe, 9/100; Haşr, 59/8.

[2] Bazıları için bkz., Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed ibn İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, 2. bs., İstanbul, 1992 Rikâk, 7; Fedâilü Ashâbi'n-Nebî, 5; Müslim İbn Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, thk. ve tlk., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 2. bs., İstanbul, 1992, Fedâilü's-Sahâbe, 221, 222; Ebû Dâvûd, Süleyman ibn Eş'as, *Sünen*, I-V, 2. bs., İstanbul, 1992, Sünnet, 10; Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed ibn Îsâ, *Sünen*, I-V, thk. ve şrh., Ahmed Muhammed Şâkir, 2. bs., İstanbul, 1992, Fiten, 45; Menâkıb, 58.

hadislerin kaynaklardaki yeri ve değerleri üzerinde durulacak, ifade ettikleri mânâ ve hükümlere yer verilecektir. Temîm'in Hıristiyan bir geçmişe sahip olması, mescitte ilk vaaz eden kişi olması ve gayba dair bir kaç rivâyeti sebebiyle, müsteşriklerin ve bazı Müslüman müelliflerin onun hakkında ortaya attıkları iddia ve kanaatleri de değerlendirmeye tâbi tutulacaktır.

Bütün bunların sonunda, Temîm ed-Dârî'nin İslâm'ı seçmesi, Medine'de yaptığı işler ve rivâyet ettiği hadislerden yola çıkarak onun samimiyeti sorgulanacak, art niyet olarak algılanacak bir durumun olup olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

1- Temîm ed-Dârî'nin Hayatı

Bu konuda en geniş bilgi, İbn Asâkir (571/1175)' in kitabında yer almaktadır.[3] Sahâbî biyografisine dair eserler başta olmak üzere diğer kaynaklarda da meselenin bir tarafına ışık tutacak farklı bilgilere veya bazı kısa malûmatın tekrarı biçiminde açıklamalara rastlanmaktadır.

A- Kabilesi, Künyesi ve Nisbeti

Temîm'in nesebi kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır: Temîm ibn Evs ibn Hârice ibn Sevd ibn Huzeyme ibn Zerrâ' ibn Adî ibn ed-Dâr ibn Hâni' ibn Habîb ibn Enmâr ibn Lahm ibn Adî ibn Amr ibn Sebe' ed-Dârî .

Künyesi Ebû Rukayye'dir. Temîm'in Rukayye isimli kızından başka evlâdı olmadığı için bu künye ile anılmıştır.[4]

Temîm'in mensup olduğu Lahm, bir Arap kabilesidir. Lahmîler, hicretten yaklaşık iki asır önce Yemen'den Beytü'l-Makdis/Kudüs'e gelmişler ve Îsâ a.s.'ın doğduğu bu bölgeye yerleşmişlerdir.[5] Lahm kabilesi birçok koldan meydana gelmektedir. Bu kollardan biri de "dâr" dır.[6] Dârî nisbeti ile ilgili birinci görüş budur. Bir başka görüşe göre ise bu nisbet dedesi "Dâr" dan dolayıdır. Müslüman olmadan önce ibadet ettiği Deyr isimli kiliseye izafeten "Deyrî" şeklinde de ifade edilmiş, dârî nisbetinin denizci mânâsına geldiği de söylenmiştir.[7]

M.Ö. 1200 tarihi civarında Firavun'un zulmünden kaçarak, Mısır'dan göç eden İsrailoğullarına ev sahipliği yapan Filistin bölgesinde, Beytülahm veya Nâsıra

[3] İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali ibn Hasan ibn Hibetillah ibn Abdillâh eş-Şâfiî, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, I-70, thk., Muhibbüddîn Amr ibn Ğarâme el-Amrâvî, Beyrut, 1995, XI, 52-82.

[4] İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-IX, Beyrut, trs., VII, 408; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf ibn Abdillâh ibn Muhammed en-Nemerî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, I-IV, Kahire, 1960, I, 193; İbn Asâkir, age, XI, 62; İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali ibn Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, I-VII, Kahire, 1970, I, 256; Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ ibn Şeref, *Tehzîbü'l-Esmâ' ve'l-Lüğât*, I-III, Beyrut, trs., I, 138; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed ibn Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, I-XXII, thk., thr. ve tlk., Şuayb el-Arnaûd, 3. bs., Beyrut, 1985, II, 442; İbn Hacer, Ahmed ibn Ali el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, 1. bs., Haydarabâd Dekken, 1907, I, 511.

[5] Hatîb Adnân, "Kıssatü Temîm", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Lüğati'l-Arabiyye*, 65/1. c., 152-176, Dimeşk, 1990, 157; Ayrıca bkz., Kapar, Mehmet Ali, "Lahmîler", *DİA*, XXVII, 54-55.

[6] Önkal, Ahmet, "Dâr (Benî Dâr)", *DİA*, VIII, 483.

[7] Nevevî, age, I, 138; Hamîdullah, Muhammed, Mecmûatü'l-Vesâikı's-Siyâsiyye li'l-Ahdi'n-Nebeviyyi ve'l-Hılâfeti'r-Râşide, 6. bs., Beyrut, 1987, 130.

kasabasında doğan Hz. Îsâ'nın Hıristiyanlığı tesis etmesi ve İmparator Kostantinos'un 312 de bu dini kabul etmesiyle Hıristiyanlık hâkimiyeti arttı. 395 tarihinde Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasından sonra Bizans'ın payına düşen bölgede Hıristiyanlık daha hızlı yayılmaya başladı.[8]

Bu tarihlerde bölgeye göç eden Lahm kabilesi ve Dâr oğulları da, Bizans nüfûzunun tesiriyle Hıristiyanlığı benimsemişlerdir. Ayrıca Lahm ve Cüzam kabilelerinin soyu Hz. İbrahim a.s.'a kadar uzanmaktadır. Bu kabile mensupları Yafer ibn Medyen ibn İbrahim a.s.'ın çocuklarıdır.[9]

B- Ticaret İçin Şam Yolculuğu

Dâr kabilesinin önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Temîm'in Müslüman olmadan önce yaşadığı en önemli hadise, birisi Müslüman iki arkadaşı ile yaptığı ticârî yolculuktur.[10] Hıristiyan arkadaşı Adiy ibn Beddâ'dır. Birçok kaynakta bu zatın kimliği hakkında herhangi bir bilgi verilmezken Vâkıdî (207/822) Adiy'in Temîm'in kardeşi olduğunu ifade etmektedir.[11] Adiy, dininden ayrılmamış, Hıristiyan olarak ölmüştür. Ticaret için Şam'a yapılan yolculuğun üçüncü ferdi, Amr ibn el-Âs'ın azat ettiği Büdeyl ibn Mâriye'dir. Büdeyl, Sehm kabilesine mensuptur. Kaynaklarımızda mufassal olarak anlatılan hadiseyi, Buhârî (256/869) [12]den izleyelim. Buhârî, bâbın başında konu ile ilgili üç âyeti[13] zikretmekte sonra da İbn Abbâs (68/687) rivâyetini nakletmektedir: "Benî Sehm kabilesinden bir kişi, Temîm ed-Dârî ve Adiy ibn Beddâ ile birlikte yolculuğa çıktı. Sehm oğullarından (Müslüman) arkadaşları (Büdeyl), Müslümanların bulunmadığı bir bölgede vefat etti. İki arkadaşı, terikesi ile birlikte (ailesine) geldiler. Fakat bu arada altın kaplamalı gümüş bir vazoyu kaybetmişlerdi. Rasûlullah s.a. onlara yemin ettirdi. Ancak, bir süre sonra kayıp Mekke'de bulundu. Vazo elinde bulunan kişiler, onu Temîm ve Adiy'den satın aldıklarını söylediler. Büdeyl'in yakınlarından iki kişi duruma müdahale ederek onun lehine yemin ettiler ve 'Andolsun ki bizim şehadetimiz, onların şahitliğinden daha gerçektir. Vazo da sahiplerine aittir.' dediler. Bu hâdise üzerine Mâide sûresinin 106. âyeti nazil oldu: *"Ey İman edenler, birinize ölüm gelip çatınca vasiyet esnasında içinizden iki adalet sahibi kişi aranızda şahitlik etsin. Yahut seferde iken başınıza ölüm musibeti gelmişse sizden olmayan, başka iki kişi şahit olsun. Eğer şüpheye düşerseniz o iki şahidi namazdan sonra alıkor, 'bu vasiyyet karşılığında hiçbir şeyi satın almayacağız, akraba menfaatine de olsa, Allah için yaptığımız şahitliği*

[8] Karaman, M. Lutfullah, "Filistin", *DİA*, XIII, 89-103, 89-90.

[9] Vedîa Taha "Temîm ed-Dârî", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, V, 293-314, Bağdat, 1962, 295.

[10] Bu seyahatle ilgili teferruat için bkz., İbn Asâkir, age, XI, 69-71; Zehebî, age, II, 444; Makrîzî, *Dav'u's-Sârî fî Ma'rifeti Haberi Temîm ed-Dârî*, thk. ve tlk., Muhammed Ahmed Âşûr, 1. bs., Beyrut, 1972, 81-95. Müellif burada konuyu "Kıssatü'l-Câm" başlığı altında ele almaktadır.

[11] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, 3. bs., Beyrut, 1985, V, 317; Ayrıca bkz., Miras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-XII, 3. bs., Ankara, 1970, VIII, 244-245; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I-IX, 3. bs., İstanbul, 1971, III, 1829-30.

[12] Buhârî, Vesâyâ, 35.

[13] Mâide, 5/106-108.

gizlemeyeceğiz, aksini yaparsak bu takdirde biz elbette günahkârlardan oluruz' diye Allah üzerine yemin ettirirsiniz."

Yukarıdaki İbn Abbâs rivâyetini Ebû Dâvûd (275/888)[14] ve Tirmizî kitaplarında zikretmekte, Tirmizî, haberi "hasen-garîb" olarak değerlendirmektedir.[15]

Ticaretle uğraşan ve zengin bir kişi olduğu ifade edilen Temîm, aynı zamanda Beyt-i Makdis'in en meşhur rahiplerinden biriydi.[16] Böyle bir insanın çok değerli bile olsa, bir vazoya tenezzül etmesi ve mensup olduğu dince de yasak olan, emanete hıyanet, yalan gibi kötü davranışları irtikâb etmesi dikkat çeken bir noktadır. Temîm'in yaptığından pişman olduğunu biliyoruz ama, kiliseye giderek günahında kurtulmayı deneyip denemediğini bilmiyoruz.

Temîm işi gereği, deniz yolculukları yapıyor, uzak denizleri kat ediyor, ıssız çölleri geçiyordu. Kara ve deniz yolculukları esnasında gördüğü birtakım harikulâde şeyleri, yeni bir semâvî dinin zuhurunun işaretleri olarak algılıyordu. Ayrıca o, Muhammed a.s'ın peygamber olarak gönderildiği haberlerini de duymuştu.[17]

C- Müslüman Olması

Temîm'in ne zaman Müslüman olduğu konusunda farklı görüşler mevcuttur. Aslında bu konu, Dârîler heyetinin Hz.Peygamber'i ziyareti meselesiyle de yakından alâkalıdır. Hadis metinlerinde, yukarıda bahsi geçen vazo olayının zamanı belirtilmemektedir. Konuyu ele alan müellifler, elerindeki malzemeye göre kanaat izhar etmektedirler. Önce, Dârî heyetlerine temas etmek uygun olacaktır.

Kaynaklarımızdaki farklı bilgiler telif edildiğinde, Dârîlerden Hz. Peygamber'e iki kere heyet geldiği anlaşılmaktadır. Birincisi, hicretten önce diğeri sonradır.[18] Hicretten önce gelen heyet altı kişidir: Temîm ibn Evs, kardeşi Nuaym ibn Evs, Yezîd ibn Kays, Ebû Hind ibn Abdillah, kardeşi Tayyib ibn Abdillah ve Fâkih ibn Nu'mân. Hicretten önce Mekke'ye geldikleri sarih olarak ifade edilen bu heyettekiler İslâm'ı kabul etmişler ve Hz. Peygamber'den iktâ talebinde bulunmuşlardır. Haberin râvîsi Ebû Hind, taleplerini Rasûlullah'ın kabul ettiğini, bunu bir belge ile tevsik ettiğini belirtmiş, Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten sonra belgeyi yeniden almak için tekrar ziyaret ettiklerini ifade etmiştir. Bu haberin son kısmında râvî, Hz. Peygamber'in şu sözünü nakletmektedir: *"Şimdi gidin ve hicret ettiğimi duyuncaya kadar gelmeyin."* Bu söz de ziyaretin iki kere gerçekleştiğine işaret etmektedir.[19]

[14] Ebû Dâvûd, Akdiye, 19.

[15] Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân-5, 20. Tirmizî 19. bâbda Temîm ed-Dârî rivâyetini zikretmektedir. Olayı tafsilâtlı olarak anlatan bu rivâyeti müellif "garîb" olarak değerlendirmekte, senedindeki Ebu'n-Nadr künyeli Muhammed ibn es-Sâib el-Kelbî'den dolayı rivâyetin isnâdının sahîh olmadığına hükmetmektedir.

[16] Miras, age, VIII, 244.

[17] Hatîb Adnan, "Kıssatü Temîm ed-Dârî", *Mecelletü'l-Mecmai'l-Lüğati'l-Arabiyye*, 65/1, 152-176, Dimeşk, 1990, 157-8.

[18] Hamîdullah, age, 129-130.

[19] İbn Asâkîr, age, XI, 64; Kalkaşendî, Ahmed ibn Ali, *Subhu'l-A'şâ fî Sınâati'l-İnşâ*, şrh. ve tlk., Muhammed Huseyn, Beyrut, trs., XIII, 125-127.

Vâkıdî (207/822)'nin belirttiğine göre Şam'dan Allah Rasûlü'ne gelen Dârîler heyetinde on kişi bulunmaktadır. Birinci heyette bulunanlara ilâveten dört kişi daha vardır. Bunlar, Hâni' ibn Habîb, Cebele ibn Mâlik, Azîz ibn Mâlik (Hz. Peygamber adını Abdurrahman olarak değiştirmiştir), kardeşi Mürra ibn Mâlik.[20] İbn Sa'd heyetin Peygamberimizin vefatına kadar Medine'de kaldığını söylemektedir. Bu heyet, hicretten sonra takviyeli olarak iktâ belgesini yeniletmek üzere gelen heyet olmalıdır.[21]

Makrîzî (845/1441), heyetin hicretin dokuzuncu senesinde Tebük Seferi dönüşünde ve bir kere geldiğini söylemekte, aksi görüşün delillerini çürütmeye çalışmaktadır. Temîm'in de içinde bulunduğu heyetin Peygamberimize gelerek İslâm'ı kabul edişinin şeksiz şüphesiz Medine-i Münevvere'de ve hicretin 9. yılında gerçekleştiğini ifade etmekte, bazı müelliflerin sekizinci yılda olduğunu söylediklerine de işaret etmektedir.[22]

Muasır araştırmacı Adnân Hatîb, Temîm'in Müslüman oluşunun hicrî dokuzuncu yılda gerçekleştiğinin, birçok müellif tarafından ifade edilmesinin hata olduğunu, yaptığı işler, rivâyet ettiği hadisler, katıldığı gazâlar dikkate alınınca, İbn Asâkir'in naklettiği Ebû Hind rivâyetinin tercihe şayan olduğunu, hicretin değil bi'setin dokuzuncu yılında olayın meydana geldiğini ifade etmektedir.[23] Ayrıca İbn Hacer (852/1448), vazo olayının Hz. Peygamber'e Mekke'nin fethi senesinde, Temîm ve kardeşinin Müslüman olmalarından sonra intikal ettiğine dikkat çekmektedir.[24]

Temîm'in Müslüman oluş vakti ile ilgili farklı değerlendirmelerde, önceki müelliflerin verdiği kısa bilgilerde, hicretin dokuzuncu yılında Tebük Gazvesi dönüşü ifade edilmektedir.[25] Ancak Hamîdullah hocanın da yer aldığı muasır araştırmacıların, eldeki delilleri değerlendirerek ortaya koydukları görüşü de dikkate almak uygun olacaktır. Buna göre Temîm, kardeşi Nuaym ve diğer heyet üyeleri hicretten önce Mekke'ye gelerek İslâm'ı kabul etmişlerdir.[26]

Vazo hadisesinden sonra Temîm'in yaptığına pişman olduğunu ve son derece üzüntü duyduğunu yukarıda ifade etmiştik. Temîm'in Peygamberimizle karşılaşması bu sıkıntılı günlerine rastlamış görünmektedir. Peygamberimiz, suçunu

[20] Vâkıdî, age, II, 695; İbn Sa'd, age, I, 343-344. Heyette bulunanlardan Hâni' ibn Habîb Rasûlullah'a değerli hediyeler takdim etmiştir. Rasûlullah bunlardan içki dolu kabı kabul etmemiş, altın işlemeli elbiseyi ve atları kabul etmiş ve amcası Abbâs'a vermiştir. Ayrıca Temîm de Efendimize "Verd" isimli bir at hediye etmiş, bir süre sonra bu atı Hz. Ömer'e hediye etmiştir. İbn Sa'd, age, I, 490; Makrîzî, age, 136; Kettânî, Muhammed Abdülhay, *et-Terâtîbü'l-İdâriyye*, I-II, Beyrut, trs., I, 333.

[21] Ayrıca bkz. Necm Vedîa Tâhâ, "Temîm ed-Dârî", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, V, 293-314, Bağdat, 1962, 306.

Makrîzî, age, 65; Ayrıca bkz., İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I, 511.

[23] Hatîb, agm, 152.

[24] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 316-317.

[25] İbn Sa'd, age, I, 343; İbn Abdilber, age, I, 193; Zehebî, age, II, 442; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-IV, 1. bs., Mısır, 1910, I, 183-4; Ayrıca bkz., Önkal, agm, *DİA*, VIII, 483.

[26] İbn Asâkir, age, XI, 64; Kalkaşendî, age, XIII, 125; Hamîdullah, age, 144-5; *İslâm Peygamberi*, I-II, trc., Salih Tuğ, Ankara, 2003, I, 617; Necm, agm, 306; Hatîb, agm, 152-3.

itiraf eden Temîm'e şöyle der: *"Ey Temîm, Müslüman ol, tâ ki Allah c.c. senin hâl-i şirkte işlediğin kusurları affetsin."* Bunun üzerine Temîm, İslâm'ı kabul etmiş ve Müslümanlıkta hüsn-i niyet göstererek iyi bir mü'min olmuştur.[27]

Temîm'i İslâm'ı kabule sevk eden hadiselerden biri de Şam'da bir gece vakti yaşadığı olaydır. Allah elçisinin gönderildiği günlere rastlayan bir günde Temîm ihtiyaçlarını temin için dışarı çıkar. Gece vakti olunca kendi kendine 'bu gece ben önemli bir vadinin koruması altındayım' diye düşünür. Hadiseyi kendisi şöyle anlatıyor: Yatağıma girince, görmediğim bir varlığın sesini işittim. Şöyle diyordu: "Allah' a sığın. Çünkü cinler Allah Teâlâ'ya karşı hiç kimseyi koruyamaz." Ne söyleyerek Allah'a sığınacağımı sordum. Şöyle cevap verdi: "Allah'ın elçisi artık görev başında. Hacun'da O'nun arkasında namaz kıldık. Müslüman olduk ve Peygamber a.s.'a tâbi olduk. Cinlerin tuzağı yok oldu. Sen de Muhammed'e git ve Müslüman ol."

Sabahleyin Eyyûb kilisesine gittim. Bir rahibe başımdan geçen olayı anlattım. Dedi ki: "Sana doğru söylemişler. Peygamberi Harem bölgesinden çıkmış olarak göreceksin. O, Peygamberlerin sonuncusudur. Onun önüne geçilemez." Bunun üzerine güçlükleri aşarak Allah'ın Rasûlü'nün huzuruna geldim ve Müslüman oldum.[28]

D- Müslüman Olduktan Sonra Temîm

Temîm'in İslâm'ı kabulü ile çok yakın zamanlı ve irtibatlı olaylardan birisi, Müslüman olunca Hz. Peygamber'den, doğduğu, yaşadığı köyleri hediye etmesini istemesidir.

1- İktâ Meselesi

Temîm Müslüman olunca Peygamberimize: "Ey Allah'ın Rasûlü, şüphesiz Allah Teâlâ seni bütün yeryüzüne hâkim kılacaktır. Bana Beytülahm'den köyümü hediye eder misin"? dedi.[29] Bunun üzerine Hz. Peygamber: *"Orası senindir."* buyurdu ve ona bir belge hazırlattı.[30] Bir başka rivâyette, "Allah c.c. Şam'ı fethetmeyi nasip ederse bana, bize komşu olan iki köyü hediye et" diyerek talebini dile getirmiş, Hz. Peygamber de hemen bu teklifi kabul etmiştir.[31]

Bilindiği gibi iktâ, "Kamu otoritesinin, tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkını kişilere tahsis etmesidir."[32] Hz. Peygamber'in Temîm ve kardeşine Filistin'de bazı köyleri tahsis etmesi de bir iktâ olmaktadır. Ancak burada dikkat çeken husus, henüz fethedilmemiş olan toprakların iktâ edilmesidir. Bu çeşit iktâ "İktâu va'dî" adını almaktadır ki, dârulharpteki

[27] Makrîzî, age, 95; Ayrıca bkz., Miras, age, VIII, 245.

[28] İbn Asâkir, age, XI, 73; Makrîzî, age, 95-97; Vedîa Tâhâ, agm, 299-300.

[29] Beytülahm, Kudüs'ün 8-10km. kadar güneyinde Hz. Îsâ'nın doğum yeri kabul edilen şehirdir. Bazı Hıristiyan yazarlar, Hz. Îsâ'nın, Beytülahm'in 11 km. kuzeyinde bulunan Nâsıra kasabasında doğduğunu ileri sürmüşlerdir. Daha fazla bilgi için bkz. Küçük, Abdurrahman, "Beytülahm", *DİA*, VI, 86-88.

[30] Zehebî, age, II, 443.

[31] İbn Sa'd, age, I, 344.

[32] Demirci, Mustafa, "İktâ", *DİA*, XXII, 43.

arazilerin fethin gerçekleşmesi şartına bağlanarak iktâ edilmesi demektir. Bu çeşit iktânın başka bir örneği daha vardır. O da Hz. Peygamber'in Ebû Sa'lebe el-Huşenî'ye Şam bölgesinde Rumların elinde bulunan bazı yerleri iktâ etmesidir.[33]

Hz. Peygamber çok sayıda kişiye değişik mülâhazalarla iktâda bulunmuştur. Bu iktâların büyük bir kısmı, Müslüman olmaları istenen kişilerin kalplerini İslâm'a ısındırmak, bir kısmı da toprakların daha verimli hale getirilmelerini sağlamak amacıyla yapılmıştır.[34] Temîm'e doğduğu köyün verilmesinde birinci sebebin ön plânda olduğu görünmektedir. Temîm, Hz. Peygamber'e bağlılığını ve fethedilecek yerler konusunda umudunu dile getirmiş, Efendimiz de buna karşılık teklifi memnuniyetle kabul etmiştir.

İktâ mektupları kaynaklarımızda metinleriyle birlikte verilmektedir. Biz burada muhtevalarına kısaca teması uygun buluyoruz. Bu mektupların ilki Temîm'in teklifini kabul edince Peygamberimizin yazdırdığı mektuptur. Burada Hz. Peygamber, Allah eğer kendisine yeryüzünü bağışlarsa, Dârîlere Filistin'deki Beyt-i Aynûn, Habrûn ve Beyt-i İbrahim'i ilelebet vereceğini ifade etmektedir. Mektubun altında Abbâs ibn Abdilmuttalib, Cehm (Huzeyme) ibn Kays ve Şurahbîl ibn Hasene'nin şahit olarak isimleri kaydedilmiş, yazıyı Şurahbîl'in kaleme aldığı belirtilmiştir.[35]

Hz. Peygamber Medine'ye hicret edince, Dârîler kendisini ziyarete geldiler ve mektubu yenilemesini istediler. Düzenlenen yazının metnini örnek olarak aktarıyoruz: "Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Bu Muhammed Rasûlullah'ın Temîm ed-Dârî ve ashâbına Habrûn, Mertûm Beyt-i İbrahim ve oralarda bulunanları kesin olarak kendi mülkiyet ve sorumlulukların verdiğine dair bir yazıdır. Bunları onlara verdim ve teslim ettim. Onlara eziyet edene Allah da eziyet etsin. Onlara eziyet edenlere Allah lânet etsin. Atîk ibn Ebî Kuhâfe, (Ebû Bekir) (13/634), Ömer ibn el-Hattâb (23/643) ve Osman ibn Affân, (35/665) Ali ibn Ebî Tâlib (40/660) ve Muâviye ibn Ebî Süfyân (60/679) şahitlik etti. Ayrıca Muâviye yazdı."[36]

Hz. Ebû Bekir halife olunca, Dârîlere bir belge vererek, Hz. Peygamber'in verdiği ahde sadakat göstereceğini tescil etmiş, ayrıca Suriye'deki ordu komutanı Ebû Ubeyde ibn el-Cerrâh'a bir mektup yazarak konu hakkında dikkatli davranmasını tembih etmiştir.[37]

Dârîlere verilen beldelerden biri Habrûn'dur. Habrûn, Hz. İbrahim'in kabrinin bulunduğu Kudüs yakınında bir köydür. Bu belde, İbrahim a.s. ve ailesinin yaşadığı bölgedir. Evlâtları da buraya defnedilmiştir. Bu sebeple Habrûn, Beyt-i

[33] Makrîzî, age, 137; Hamîdullah, *Mecmûatü'l-Vesâik*, 134; Gözübenli, Beşir, "İktâ", *DİA*, XXII, 50; Bu çeşit iktâ konusunda Dârî'lerden başka örneğin olmadığını iddia eden görüş için bkz., Zehebî, age, II, 443-44; Makrîzî, age, 77-78.

[34] Demirci, agm. 43.

[35] Makrîzî, age, 62-63; Hamîdullah, age, 129-30.

[36] İbn Asâkir, age, XI, 65-66; Makrîzî, age, 64; Hamîdullah, age, 129-30; Farklı bir metin için bkz., İbn Sa'd, age, I, 267.

[37] Hamîdullah, age, 132-33.

İbrahim adıyla meşhur olmuştur. Sonradan daha çok "Halîl"[38] adıyla anılır olmuştur. Aynûn da Kudüs'e yakın köylerden biridir.[39]

Bu bölgenin fethi Hz. Ömer döneminde gerçekleşmiştir. Belgelerini devamlı güncelleyen Dârîler, halifeye gelerek belgeyi getirmişler. Hz. Ömer bu köylerle ilgili olarak Temîm ve arkadaşlarına bazı tembihlerde bulunmuş, bu arazileri satma yasağı koymuştur. Ayrıca halife, bu topraklardan elde edilecek gelirin üçte birini yolculara, üçte birini tesis yapımına kalan üçte birini de Dârîlerin kullanımına tahsis etmiştir.[40]

Bu topraklar Temîm ve sülâlesinin elinde kalmış, onlar, Hz. İbrahim'in beldesinde oturmuş kalabalık bir grup olarak oraya sahiplenmişlerdir. Zaman zaman Dârîleri bu bölgeden çıkartma teşebbüsleri olmuşsa da başarılı olamamış, iktâ mektuplarını yöneticilere göstererek problemi çözmüşlerdir.[41]

Burada, bir Hıristiyan din adamı olan Temîm'i İslâm'ı seçmeye sevk eden âmiller üzerinde durmak gerektiğini düşünüyorum. O, maddî kaygılar ve verileceğini umduğu iktâ sebebiyle mi Müslüman olmuştur? Mensubu bulunduğu dindeki uygulamaları benimsemediği ve rahatsızlık duyduğu için mi İslâm'ı seçmiştir? Yoksa İslâm'ın son hak din ve Muhammed a.s.'ın son peygamber olduğu gerçeğini idrak ettiği için mi Hz. Peygamber'e gelerek iman etmiştir?

Semâvî dinlerin mukaddes kitaplarında son peygamber hakkında bilgi olduğunu biliyoruz. Kur'ân-ı Kerîm'de "Hatırla ki, Meryem oğlu Îsâ: Ey İsrâil oğulları! Ben size gönderilen, Allah'ın elçisiyim. Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek olan Ahmed adında bir peygamberi de müjdeleyici olarak geldim, demişti..."[42] buyurarak buna temas etmektedir. Ayrıca Yahudilik ve Hıristiyanlığın kutsal metinlerinde bu konuya temas edilmektedir.[43] Bu sebeple bir Hıristiyan din adamının Hz. Peygamber'den tamamen habersiz olması düşünülemez. Buna ilâveten Temîm'in ticarî yolculukları esnasında karşılaştığı olağanüstü hallerden son peygamber hakkında bir sezgiye ulaştığını yukarıda belirtmiştik. Ayrıca Temîm'in gördüğü rüya (veya hâtiften bir ses) ile kendisine söylenenleri

[38] Halîl, Batı Şerîa'da, Kudüs'ün 32 km. güneybatısı ile Gazze'nin 55 km. doğusunda yer alan bir şehirdir. Önceleri Habrûn (Hebron) ismiyle anılan Halîl kentinin, Kaynaklarda Temîm'e iktâ edilen yerler olarak isimleri zikredilen Habrûn, Mertûm, Beyt Aynûn ve Beyt İbrahim isimli yerleşim yerlerinin birleşmesinden oluştuğu sanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Bilge, Mustafa L., "Halîl", *DİA*, XV, 305-307.

[39] Makrîzî, age, 56; Necm, agm, 310; Ayrıca bkz., İbnü'l-Esîr, age, I, 256; İbn Hacer, age, I, 184. Ayrıca bkz., Şevkî Ebû Halîl, *Atlasu'l-Kur'ân*, 2. bs., Dimeşk, 2003, 51, 52, 64.

[40] İbn Asâkir, age, XI, 68; Makrîzî, age, 72, 75-76.

[41] Makrîzî, age, 79; Kalkaşendî, age, XIII, 129; Kettânî, age, I, 149.

[42] Saf, 61/6

[43] Örnek olarak bkz., *Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2001, 1358, Yuhanna İncili, XIV, 26; 1360, XV, 26, XVI, 7, 13; Tevrat ve İncil nüshalarında son peygamber ve onun ismi ile ilgili, tarihî süreci de irdeleyen detaylı bilgi için bkz. Elmalılı, age, VII, 4928-4935; Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, I-VII, trc., Muhammed Han Kayânî ve arkadaşları, 2. bs., İstanbul, 1996, VI, 268-287; Ayrıca bkz., Aygün, Abdurrahman, *Barnaba İncili ve Hz. Peygamber Efendimiz Hakkındaki Tebşiratı*, Konya, 1989, 82-94.

Deyr-i Eyyûb'daki rahibe anlattığı zaman aldığı cevap da, bu çevrelerde son peygamberin geleceği ile ilgili malûmatın bilindiğini göstermektedir.

Temîm'in mensubu bulunduğu dini ile ilgili rahatsızlığı konusunda müşahhas delillere sahip değiliz. Ancak, vazo olayının ardından günah çıkartmak için kiliseye müracaat etmemesi, hatta durumun Hz. Peygamber'e intikal ettirilmesi ve problemin çözümünde onun rol alması böyle bir ihtimalin varlığına işaret edebilir.

Yukarıda iki madde ile ilgili açıklamalar, maddî bir kaygı ile İslâm'ı kabul etmiş olması ihtimalini son derece zayıflatmaktadır. Hz. İbrahim'in ve neslinden pek çok kimsenin metfun bulunduğu bir köyde doğup büyümüş, sonra da belki hâkim devletlerin baskısıyla Hıristiyan olarak hayatın sürdüren bir kimsenin, toprak talebini, ecdadının izleri bulunan bu yerleri imar ve koruma hedefine yönelik olarak değerlendirmenin daha doğru olacağını düşünüyorum.

2- Aile Hayatı

Aslında aile hayatı ile ilgili bölümün, birinci maddede ele alınması uygundu. Ancak, yerinde de belirttiğimiz gibi, Temîm'in Müslümanlığı kabulü ile ilgili haberlerle çok yakın alâkası sebebiyle iktâ meselesi öne alınmıştır.

a- Evliliği, Çocukları ve Akrabaları

Temîm Medine Mescidi'ni aydınlatınca Hz. Peygamber kimin yaptığını sormuş, öğrenince Temîm'e dua etmiş arkasından da *"Eğer bir kızım olsaydı onu seninle evlendirirdim."* buyurmuştur. Bunun üzerine orada bulunan Nevfel ibn Hâris ibn Abdilmuttalib, "Ey Allah'ın Rasûlü, benim Ümmü'l-Muğîre binti Nevfel adında bir kızım var. Arzu ettiğin şeyi ona yapabilirsin." deyince Hz. Peygamber hemen orada bu kızı Temîm'e nikâhlamıştır.[44]

Temîm'in bir başka evliliği de Hz. Ebû Bekir'in kız kardeşi ile olmuştur. Ümmü Ferve adındaki bu hanım, Ezd kabilesinden birisi ile evlenmiş, ondan bir kız çocuğu olmuş, sonra da Temîm'le evlenmiştir.[45]

Kaynaklar, Temîm'in nisbetini verirken sadece bir kız çocuğu olduğunu, başka evlâdı olmadığını zikrederler. Kızının ismi Rukayye'dir. Temîm bu sebeple "Ebû Rukayye" diye künyelenmiştir.[46]

Temîm'in erkek kardeşleri vardır. Bunlardan biri yukarıda da söz ettiğimiz Adiy ibn Beddâ'dır. İbn Hacer, anne bir kardeş veya süt kardeşi olduğunu ifade etmektedir.[47] Diğer kardeşi Ebû Hind İbn Berr ed-Dârî'dir. Nevevî (676/1277) Ebû Hind'in de anne bir kardeş olduğunu söylemektedir.[48] Üçüncü kardeş ise Dârîler heyetinde birlikte Hz. Peygamber'e gelerek Müslüman oldukları Nuaym

[44] Makrîzî, age, 152; Kettânî, age, 84-85. Bu haber zayıftır.
[45] Makrîzî, age, 135; Necm, agm, 300.
[46] İbn Asâkir, age, XI, 59; İbnü'l-Esîr, age, I, 256; Makrîzî, age, 58.
[47] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 317.
[48] Nevevî, age, I, 138.

ibn Evs'dir.[49] Temîm'in neslini kızı ve kardeşleri devam ettirmiştir. Bazı kaynaklarda bir kızı olduğu belirtildikten sonra (Lâ akıbe leh) "Evlâdı yoktur, arkası yoktur." denilmesi dikkat çeken bir ifadedir. Peygamber Efendimizin neslini de kızı Fâtıma devam ettirdiğine göre, bu ifade pek isabetli görünmemektedir. Erkek evlâdı önemseyen, kız evlâdı yok sayan cahilî düşüncenin izlerini taşımaktadır.[50]

Temîm'in zürriyeti, nesli gibi ifadelerle kızının çocukları kastedilmiş olmalıdır. Kettânî, (1382/1962) Temîm'in nesli konusunda şu bilgiyi vermektedir: "Dârîlerin bu soyları, Kudüs ve çevresinde ilim ve fazilet ehli olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. 1324/1906 yılındaki Hicaz yolculuğumuzda Halîl beldesini ziyaretim sırasında bu nesilden gelen Halîl'in en önde gelen âlimi, el-Haremü'l-Halîlî'nin hatibi Şeyh Abdülhay ibn el-Hatîb … ile görüştüm."[51]

b-Seyahatleri, Gazâları

Temîm'in ticaret için pek çok yeri dolaştığını ifade etmiştik. Çünkü o, büyük deniz tüccarlarından biriydi.[52] Şam yolculuğu örneği bunlardan biridir. Bunun dışında Temîm'in deniz savaşlarına katılmak üzere yaptığı seyahatleri görüyoruz. Bunlardan biri Mısır'a yaptığı yolculuktur. Hatta bu askerî seyahat ilmî neticeler de vermiş, Mısır'da kendisinden Ali ibn Ebî Rebah ve Mûsâ ibn Nusayr (97/715) hadis rivâyet etmişlerdir. [53]

Temîm'in bunun dışında Hz. Peygamber ile birlikte gazalara katıldığı belirtilmektedir.[54] İbn Hıbbân (354/965) Temîm'in Şam'da vefat ettiğini ve kabrinin Habrûn'da olduğunu ifade etmektedir.[55]

3- İbadet Hayatı

Temîm, ibadetlere karşı çok hassas ve dikkatli davranan bir sahâbîdir. Nafile ibadetler, özellikle teheccüd namazına hususi bir itina gösterirdi. Bu dikkat ve itinası sebebiyle ona "Asrının rahibi, Filistin'in âbidi" nitelemesi uygun görülmüştür.[56]

a. Sünneti İttibada Israrı

Hz. Ömer, ikindi namazından sonra iki rekât namaz kılınmasını uygun görmediği için yasaklamıştı. Etrafı dolaşarak kontrol ediyor, bu iki rekâtı kılanları sıkıştırıyordu. Nihayet Temîm'in yanına geldi ve elindeki kırbaçla dokunarak ikaz etti. Namazını bitirince Temîm: "Bu iki rekâtı terk etmeyeceğim. Çünkü ben,

[49] Vâkıdî, age, II, 695; İbn Sa'd, age, I, 343-44.

[50] Kettânî, age, I, 154. Müellif, bu cümleyi İbn Semî' den nakletmiştir.

[51] Kettânî, age, I, 154-55.

[52] İbn Asâkir, age, XI, 82. Bu sebeple zenginlemiş, mal mülk sahibi olmuştur. Deve sürülerinin çobanı için bkz., Kettânî, age, I, 339-40.

[53] İbn Asâkir, age, XI, 62. Ayrıca bkz., Makrîzî, age, 58-59.

[54] Makrîzî, age, 78; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 183-84.

[55] İbn Hacer, age, I, 184.

[56] Hatîb, agm, 160.

senden daha hayırlı olan Rasûlullah s.a. ile birlikte bu namazı kıldım." deyince Ömer şöyle dedi: "İnsanların hepsi senin bildiklerini bilmiyor. Keşke herkes senin gibi olsa aldırmam." Farklı bir rivâyette Hz. Ömer, insanların Peygamberimizin namaz kılmaktan nehyettiği zamana kadar bu namazı kılmaya devam edecekleri endişesini taşıdığını ifade etmektedir.[57]

Aşağıdaki rivâyet ise konuya farklı bir boyut kazandırmaktadır: Kabîsa, Hz. Âişe r.a.'nın evinde iken Allah Rasûlü'nün ikindiden sonra iki rekât namaz kıldığını söylemiştir. Buna karşı Zeyd ibn Sâbit, şu açıklamada bulunmuştur: Hz. Peygamber gelen heyetlerin sorularına cevap vermekle meşgul olması sebebiyle öğle namazından sonra kıldığı iki rekâtı kılamamış, ikindiden sonra fırsat bulunca bu iki rekâtı eda etmiştir.[58]

Bu hadisede Temîm kendince doğru bildiğini uygulama konusunda kesin tavrını ortaya koymuş, en üst yöneticiye karşı düşüncesini açıkça ifadeden çekinmemiştir. Ömer de halife olarak kendi içtihadı ve kararı aksine uygulama yapan bu sahâbîyi müsamaha ile karşılamıştır.

Sahâbe arasındaki bilgi farklılıkları bu olayda kendisini göstermektedir. Meselenin dikkatlerden kaçmaması gereken önemli bir tarafı da, fikirlerini dile getirme konusundaki aşırı özgürlüktür. İnsanlık, on beş asır önce uygulanan bu özgürlük anlayışına hâlâ ulaşamamıştır.

b- Gece İbadeti

. Temîm, teheccüd namazını devamlı kılıyordu. Kılmadığı gece yok denecek kadar azdı. Bir gece uyanamadığı için teheccüd namazını kılamadı. Bunun üzerine kendisine bir ceza verdi ve bir sene süresince geceleri hiç uyumadı.[59]

Kaynaklarımızda zikredilen bu haberin olabilirliği konusunda insanın zihninde tereddütler oluşmaktadır. Bir insan, bir yıl boyunca geceleri hiç uyumadan durabilir mi? Ancak böyle bir hataya karşı (eğer hata ise) insanın nefsine bu kadar ağır bir ceza vermesinin uygunluğu ayrı bir konudur. Hâdise bize, Temîm'in gece namazı kılmaya karşı gösterdiği aşırı arzu ve itinayı anlatmaktadır. Çünkü bu namaz Efendimizin aksatmadan devam ettikleri bir ibadettir. Meseleyi, Peygamberimiz gibi yaşamak iradesi olarak algılamak daha uygun olacaktır.

Temîm'in bazı gecelerde namazda sabaha kadar bir ayeti tekrar ederek ağladığına dair rivâyetler vardır. Bu âyetlerden birisinin meali şöyledir: *"Yoksa kötülük işleyenler ölümlerinde ve sağlıklarında kendilerini, inanıp iyi ameller işleyen kimselerle bir mi tutacağımızı sandılar? Ne kötü hüküm veriyorlar."*[60] Diğeri de Mâide sûresinden bir âyettir: *"Eğer kendilerine azap edersen şüphesiz onlar senin*

[57] İbn Hanbel, IV, 102; İbn Asâkir, age, XI, 82; Zehebî, age, II, 448; Farklı rivâyetler ve değerlendirmeler için bkz. Heysemî, Nûreddîn Ali ibni Ebî Bekr, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, I-X, 2. bs., Beyrut, 1967, II, 222-24.

[58] Heysemî, age, II, 224.

[59] İbn Asâkir, age, XI, 77; Zehebî, age, II, 445; Makrîzî, age, 103.

[60] Câsiye, 45/21; İbn Asâkir, age, XI, 76; Zehebî, age, II, 445.

kullarındır. (Dilediğini yaparsın). Eğer onları bağışlarsan şüphesiz sen izzet ve hikmet sahibisin, dedi."[61]

Ebû Zerr (31/651)'in rivâyet ettiği bir haberde Hz. Peygamber'in namazında Mâide sûresindeki bu ayeti tekrar ettiği söylenmektedir. Efendimiz, bir gece sabaha kadar, namazda, rükûsunda secdesinde hep bu ayeti tekrarlayınca, Ebû Zerr bunun sebebini sormuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir: *"Rabbimden ümmetime şefaat yetkisi istedim. Bana bu yetkiyi verdi. İnşaallah, Allah'a ortak koşmayan kimseler bu şefaate nail olacaklardır."*[62]

Temîm, riyadan kaçınmak konusunda da çok dikkatlidir. Şöyle demektedir: "Allah'a yemin ederim ki, bana göre, bir kişinin, üç rekât namaz kılması, bir gecede Kur'ân'ı okuyup sabahleyin de 'bu gece Kur'ân'ı hatmettim' diye konuşmasından daha iyidir."[63] Aslında o, Kur'ân'ı çok okuyan biridir. Aşağıda bu konu ile ilgili haberler gelecektir. Buradaki hassasiyeti, nafile ibadetin ifşa edilmemesi gerektiği noktasındadır.

Temîm, namaz için özel bir hazırlık yapar, giyim kuşamına da dikkat ederdi. Namaz kılarken giymek üzere özel bir elbise satın almıştır. Arkadaşlarına namaz kıldırırken de bu hususi elbiseyi giyiyordu. Ayrıca Kadir gecesi olduğu umut edilen gecede aldığı özel kıyafeti giyiyordu.[64]

4- Kur'ân'la İlgili Çalışmaları

Muhammed ibn Sîrîn (110/728), Kur'ân'ın Peygamber a.s. gününde dört kişi tarafından cem edildiğini belirterek, Temîm'in ismini de zikrediyor. Diğer isimler Übeyy ibn Ka'b (118/736), Zeyd ibn Sâbit (457665), Osman ibn Affân (35/655).[65] Bazı rivâyetlerde Temîm'in ismi ihtilâf edilenler arasında sayılmaktadır.[66]

Kur'ân'ın cem'inde görev alan Temîm, onu okumakta gösterdiği başarı ile dikkat çekmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'i gür bir sesle ve süratli tilâvet ettiği,[67] onunla çok meşgul olduğu haberlerde bildirilmektedir. Hz. Peygamber gününde Kur'ân'ın tamamını ezberleyen on kişi arasında Temîm'in ismi de zikredilmektedir.[68] Kur'ân'ı Kâbe'de hatmeden dört kişiden birisi yine Temîm'dir.[69] Temîm Kur'ân'ı

[61] Mâide, 5/118; İbn Asâkir, age, XI, 77.

[62] İbn Hanbel, V, 149; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed ibn Huseyn ibn Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk., Muhammed Abdülkâdir Atâ, 1. bs., I-XI, Beyrut, 1994, III, 20., Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, thk., thr. ve tlk., Şuayb el-Amaûd, 2. bs, I-L, Beyrut, 1999, XXXV, 256-57 (21328). Hadisin isnâdı hasendir.

[63] İbn Asâkir, age, XI, 78.

[64] İbn Asâkir, age, XI, 79; Nevevî, age, I, 138; Zehebî, age, II, 447.

[65] İbn Sa'd, age, II, 355; Zehebî, age, II, 445.

[66] İbn Sa'd, age, II, 356; Ayrıca bkz., İbn Asâkir, age, XI, 74; Makrîzî, 68-69.

[67] İbn Asâkir, age, XI, 75.

[68] Kettânî, age, I, 46.

[69] İbn Asâkir, age, XI, 75.

yedi, sekiz günde hatmederdi.[70] Daha kısa sürede hatim yaptığı rivâyetleri de vardır.[71]

İbn Sa'd'ın verdiği bilgiye göre, Hz. Ömer, hilâfeti zamanında, teravih namazı kıldırmak üzere imam tayin etmiştir. Übeyy ibn Ka'b ve Temîm ed-Dârî erkeklere imamlık yapmış, Süleyman ibn Hasme de kadınlara teravih kıldırmıştır.[72]

Allah Teâlâ, Ra'd sûresinde şöyle buyurur: "Kâfirler: Sen Allah tarafından gönderilmiş peygamber değilsin, derler. De ki: Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ile yanında kitaptan bilgi olanlar yeter."[73] Müfessirler âyette söz edilen "yanında kitaptan bilgi olanlar"dan kimlerin kastedildiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Kesîr (774/ 1343) bu konuda en sahih görüşün, Ehl-i kitâbın âlimleri olduğunu söylemektedir.[74] Katâde (118/736) burada kastedilenlerin, Abdullah ibn Selâm (43/663), Selmân el-Fârisî ve Temîm ed-Dârî olduğu görüşündedir.[75] İbn Selâm'ın Medine'de Müslüman olduğu, âyetin ise Mekkî olduğu ileri sürülerek bu görüşe itiraz edilmişse de bazı rivâyetlere göre Abdullah Mekke'de İslâm'ı kabul etmiş ancak imanını gizlemiştir.[76]

5- Diğer Sosyal Faaliyetleri

a- Medine Mescidi'nde İlk Vâiz

Kaynaklarımız, Medine Mescidi'nde Hz. Peygamber'den sonra ilk vâizin Temîm olduğunu ittifaka varan bir ekseriyetle ifade etmektedir. Bu eserlerde kıssa tabiri kullanılmakta, kıssacılığın Hz. Peygamber ve Ebû Bekir devirlerinde bulunmadığı, Ömer'in Temîm'e izin verdiği belirtilmekte, bazılarında ise kıssacılığın Osman veya Muâviye gününde başladığına işaret edilmektedir.[77]

Kıssa ve kıssacılık kelimeleri zihinlerde hep olumsuz bir durumu çağrıştırmaktadır. Tarihî süreçte de neyin vaaz neyin kıssa olduğu tam olarak tebeyyün etmemiş gibidir.[78] Çünkü, sadece kıssa anlatmak, mescitte yapılacak bir iş değildir. Mizah ve hoş vakit geçirmek için, yol üstünde veya belli mekânlarda bu iş icra

[70] İbn Sa'd, age, III, 500; İbn Asâkir, age, XI, 74; Zehebî, age, II, 445.

[71] Bu rivâyetlerden birisinde bir rekâtta Kur'ân'ı hatmettiği söylenmektedir. Bunları mübalâğada aşırılık olarak değerlendiriyoruz. Örnek olarak bkz., İbn Asâkir, age, XI, 75; Makrîzî, age, 100-101.

[72] Mâlik ibn Enes, *Muvatta'*, I-II, thk. ve tlk., Muhammed Fuad Abdülbâkî, 2. bs., İstanbul, 1992, Salât fî Ramazan, 4; İbn Sa'd, age, V, 26; Ayrıca bkz., İbn Abdilber, *Temhîd*, thk. ve tlk. Mustafa ibn Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, I-XXXVI, Rabat, 2967, VIII, 113-14. Burada Temîm ile Übeyy'in yirmi bir rekât teravih namazı kıldırdıkları ve her rekâtta miûn denilen, ayet sayısı yüzün üzerinde olan surelerden okudukları tasrih edilmektedir.

[73] Ra'd, 13/43.

[74] İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-IV, Beyrut, 1969, II, 521.

[75] İbn Asâkir, age, XI, 74; Zehebî, age, II, 244.

[76] İbn Kesîr, age, II, 521.

[77] İbn Hanbel, III, 449; İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer, *Kitâbü Târîhi'l-Medîneti'l-Münewera*, I-II, thr. ve tlk., Ali Muhammed Dendel-Yâsîn Sa'deddîn Beyân, 1. bs., Beyrut, 1996, I, 11, 12; İbn Asâkir, age, XI, 80; İbnü'l-Esîr, age, I, 256; Nevevî, age, I, 138; Heysemî, age, 1, 190; Makrîzî, age, 129.

[78] Va'zla ilgili terimler ve kullanımı için bkz., Yeşil, Mahmut, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, Ankara, 2001, 13-26.

edilmiş olabilir. Ama mescitte kıssadan söz ediliyorsa orada işlenen bir konu ve o konu etrafında anlatılan kıssalar söz konusu olabilir. Bunun adı da vaaz, irşad veya tezkîrdir.

İbn Asâkir'in naklettiği şu haber konuya açıklık getirmektedir: "Humeyd ibn Abdirrahman anlatıyor: Temîm, Halife Ömer'den defalarca izin istedi. Fakat izin çıkmadı. Bu ısrarlı talep karşısında Hz. Ömer sordu: "Ne anlatacaksın?" Temîm şöyle cevap verdi: "Onlara Kur'an okuyacağım, hayrı, iyiliği emredecek kötülükten nehyedeceğim." Halife; "Bu hayvan boğazlamak gibi zor ve tehlikeli bir iştir" dedi ve ilâve etti: "Cuma günü ben hutbe iradına başlamadan önce vaaz et." Temîm, sadece bir gün konuşuyordu. Osman halife olunca izni iki güne çıkardı."[79]

Temîm'in anlatacağım dediği konular vaaz konularıdır. Hz. Ömer'in izin verirken "vaaz et" demesi de bu konuda önemli bir ip ucudur. Dolayısıyla Temîm'e ilk vâiz demek isabetli olmaktadır.

Temîm'i vaaz için izin talebine sevk eden âmiller üzerinde de kısaca durmak uygun olacaktır. Öncelikle o, İslâm'ın nasihat, tezkîr, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker konusundaki emirlerinden etkilenmiş görünmektedir. Buna ilâveten, Hıristiyanlıkla alâkalı pek çok bilginin yanında, çeşitli hadiseler, kahramanlık hikâyeleri, geçmiş milletlere dair haberleri de bilmektedir.[80] Ayrıca yetiştiği muhitin bu konuda katkılarını da dikkate almak gerekecektir. Çünkü mensubu bulunduğu Lahm kabilesinin Hire ile yakın ilişkileri vardır. Hire, İslâm'dan önce ve İslâm'ın zuhuru sırasında bir medeniyet merkezi olarak çeşitli kıssalar için bir kaynaktır. Mekkelilere Rüstem ve İsfendiyar kıssalarını anlatan Nadr ibn Hâris de bunları Hire'de öğrenmişti.[81]

Temîm'in vaaz ettiği zamanla ilgili iki farklı rivâyet daha vardır. Bunlardan birisinde İbn Şihâb (124/741) önce, Ömer'in Cuma günü için izin verdiğini, arttırmasını talep edince başka bir zaman daha tayin ettiğini söylemektedir.[82] Diğer habere göre ise, Hz. Ömer Temîm'e izin verdikten sonra bir ara uğrayarak kamçıyla dokunmuş ve sadece sabah ve akşam ile yatsı arası konuşacağını hatırlatmıştır.[83]

Hz. Ömer'i endişelendiren ve izin vermekte tereddüde sevk eden sebeplerden biri de vaaz eden kişinin kendinde bir varlık görerek gurura kapılması ve Allah'ın gazabına uğraması endişesidir. Ancak Ömer'i, belki de denedikten sonra mescitte vaaz halkasına Temîm'i görevlendirdiğini[84] ve onu "mü'minlerin en hayırlısı" diye tavsif ettiğini görüyoruz.[85]

[79] İbn Asâkir, age, XI, 80; Zehebî, age, II, 447.
[80] Zehebî, Muhammed Seyyid Huseyn, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, 2. bs., Dimeşk, 1985, 91-2.
[81] Hatîb, agm, 298.
[82] İbn Şebbe, age, I, 12.
[83] İbn Asâkir, age, XI, 81.
[84] İbn Şebbe, age, I, 11.
[85] Yûsuf Emîr Ali, "Temîm ed-Dârî", *el-Mevsûatü'l-Arabiyye*, VI. cilt, 874. sayı, Dimeşk, 2002, 874.

Hz. Ömer, Temîm'in vaazlarını zaman zaman dinliyordu. Bir konuşmasında "Âlimin hatasından/ayağının kaymasından sakının" dediğini duymuş, erken ayrılması gerektiği için İbn Abbâs'a bundan ne kastettiğini Temîm'e sormasını tembih etmişti. Temîm bu sözü şöyle açıkladı: Âlim, yanlış bir şey söylediği zaman insanlar onu alır ve uygular. Âlim kişinin yanlışını düzeltmesi, günahından tevbe etmesi mümkündür. Ama dinleyen insanlar o yanlış bilgiyi ömür boyu devam ettirirler.[86]

b- Mescidin Aydınlatılması

Hz. Ömer zamanına kadar, Peygamber Mescidi ve diğer mescitlerin aydınlatılması için özel bir sistem mevcut değildi. Mescid-i Nebevî ilk zamanlarda hurma dalları yakılarak aydınlatılıyordu.[87] Bu yöntemle devamlı ve sağlıklı bir aydınlatmanın yapılamayacağı açıktır.

Mescidin tenvîri konusunda ilk çalışmayı yapan sahâbî Temîm'dir.[88] Temîm, Şam'dan Medine'ye yağ kandiller ve ip getirdi. Medine'ye vardığında Cuma günüydü. Hizmetçilerinden Ebu'l-Berrâd, kandilleri iple astı, yağ koyarak fitil taktı. Güneş batınca da tutuşturdu. Allah Rasûlü mescide gelince bir de baktı ki mescit apaydınlık. Temîm'in yaptığını öğrenince şöyle buyurdu: *"Sen İslâm'ı aydınlattın. Allah da seni dünyada ve âhirette nurlandırsın."* Bu hizmeti dolayısıyla Temîm'in evlenmesine yukarıda işaret etmiştik.

Bir başka rivâyete göre, Hz. Peygamber Temîm'in hizmetçisinin kandilleri yaktığını öğrenince onunla ilgilenmiş ve "Feth" olan ismini "Sirâc" olarak değiştirmiştir.[89]

c- Minber Yapımı

Hz. Peygamber mescitte hutbe îrâd ederken ayakta duruyor, dikilen bir ağaca dayanıyordu. Ayakta durmanın kendisine zor geldiğini ifade buyurunca Temîm, Şam'da gördüğü gibi bir minber yapmayı teklif etti. Efendimiz kabul edince, Abbâs ibn Abdilmuttalib'in hizmetçisiyle yardımlaşarak iki basamağı ve oturacak yeri olan bir minber yaptı ve bugünkü yerine yerleştirdi.[90]

Buraya kadar, Temîm'in hayatını, bazı kesitleriyle görmüş bulunuyoruz. O, bir mühtedî olarak, İslâm'ı çok iyi özümsemiş, samimi bir Müslüman olarak hayatını sürdürmüştür. Bundan sonra, Temîm ed-Dârî vasıtasıyla Peygamberimizden rivâyet edilmiş olan hadisler ele alınacaktır.

[86] İbn Şebbe, age, I, 12; İbn Asâkir, age, XI, 81; Makrîzî, age, 141.

[87] Şiblî, Mevlânâ, *İslâm Tarihi-Sadr-ı İslâm-Hz. Ömer*, trc., Ömer Rızâ, I-X, İstanbul, 1928, VII, 366; Bozkurt, Nebi-Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Mescid-i Nebevî", *DİA*, XXIX, 281-290; 287.

[88] İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed ibn Yezîd, *Sünen*, I-II, thk. ve tlk., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İstanbul, 1992; Mesâcid, 9. Ebû Saîd el-Hudrî'nin sözü olarak nakledilmektedir. Bûsîrî'ye göre senedi zayıftır; İbn Asâkir, age, XI, 82; İbnü'l-Esîr, age, I, 256; İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 184, Heysemî, age, IX, 392.

[89] Kettânî, age, I, 84-85; Makrîzî, age, 152.

[90] İbn Sa'd, age, I, 249-50; Dârimî, Abdullah ibn Abdirrahman, *Sünen*, I-II, thk., thr. ve tlk., Abdullah Hâşim Yemânî, İstanbul, 1992, Mukaddime, 6; Ebû Dâvûd; Salât, 215.

II- Temîm ed-Dârî'nin Rivâyetleri

Bazı kaynaklarda Temîm ed-Dârî'nin Rasûlullah'tan on sekiz hadis rivâyet ettiği belirtilmektedir.[91] Ahmed ibn Hanbel (241/855)'in *Müsned*'inde "Hadîsü Temîm" başlığıyla verilen rivâyetlerin sayısı on sekizdir.[92] Ancak bu sayıya mükerrerler dahildir. Tekrarlar çıkarılınca yedi tane metin kalmaktadır.

Temîm'den rivâyet edilen hadisler, Müslim (261/874), Ebû Dâvûd (275/888), Tirmizî (279/892), Nesâî (303/915), İbn Mâce (273/886), Dârimî (255/ 868) ve Taberânî (360/970) gibi müelliflerin eserlerinde yer almaktadır.

Temîm'in rivâyetleri konusunda en önemli nokta, kendisinden Hz. Peygamber'in Cessâse kıssasını nakletmesidir. Bu rivâyet, Temîm'in menâkıbından sayılmakta, fâdılın mefdûldan/fazilet sahibi birisinin, kendisi gibi olmayan birinden, metbûun tâbiinden rivâyeti olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca bu hâdise, haber-i vâhidin kabulüne delâlet etmektedir.[93]

Temîm'den hadis nakleden râvîleri şöylece sıralamak mümkündür: Abdullah ibn Abbâs, Abdullah ibn Ömer, Enes ibn Mâlik, Ebû Hüreyre, Abdullah ibn Vehb (Mevhib), Kabîsa ibn Züeyb, Selîm (Süleym, Selâm) ibn Âmir, Şurahbîl ibn Müslim, Abdurrahman ibn Ğanem, Atâ ibn Yezîd el-Leysî, Ravh ibn Zinbâ', Kesîr ibn Mürra, Vebera ibn Abdirrahman, Zürâre ibn Evfâ, Ezher ibn Abdillah, Şehr ibn Havşeb.[94]

A- Temîm'in Rivâyet Ettiği Hadisler ve Tahrici

1- Temîm ed-Dârî'nin rivâyetine göre Peygamber s.a. şöyle buyurmuştur: *"Din, hayırhahlık, samimi davranmaktır."* Biz, "kimlere karşı?" diye sorunca Efendimiz, şöyle buyurdu: *"Allah'a, Kitabına, Rasûlüne, Müslümanların yöneticilerine ve bütün Müslümanlara karşı."*[95]

Buhârî'nin Kitâbü'l-Îmân'da 42. bâbın başında muallak olarak zikrettiği[96] bu hadis, bir grup âlime göre medâr-ı İslâm olan hadislerden sayılmıştır.[97] Nasihat kelimesinin metnin mihverini oluşturduğu hadisin, Hz. Peygamber'den, Medine Mescidi'nin ilk vâizi kabul edilen Temîm ed-Dârî tarafından rivâyet edilmiş olması, güzel bir tevafuk sayılabilir. Ayrıca, Temîm'in vâizliğinin, hem nesep hem de fıtrat cihetinden sahip olduğu özelliklerle de yakın alâkası vardır. Burada nasihat kelimesinin dilimizde de kullanılan anlamından daha çok, Müslümanlara karşı samimi ve hayırhah davranmak olarak anlaşılması, hem dil açısından, hem de kelimenin ifade ettiği mânâ bakımından daha uygundur.[98] Kâmil Miras'ın, işaret ettiğimiz

[91] Nevevî, age, I, 138; Zehebî, age, II, 448; Makrîzî, age, 133.

[92] İbn Hanbel, Ahmed ibn Muhammed, *Müsned*, I-VI, 2. bs. İstanbul, 1992, IV, 102-3.

[93] Müslim, Fiten, 119-121.

[94] İbn Sa'd, age, I, 249; İbn Asâkir, age, XI, 52; İbnü'l-Esîr, age, I, 256; Nevevî, age, I, 138; Zehebî, age, II, 442; Makrîzî, age, 36.

[95] Müslim, Îmân, 95; Ebû Dâvûd, Edeb, 59; Tirmizî, Birr, 17; Nesâî, Bey'at, 31; İbn Hanbel, IV, 102, 103; Dârimî, Rikâk, 41; Beyhakî, age, III, 282.

[96] Buhârî, Îmân, 42.

[97] Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Müslim ibn el-Haccâc*, I-XVIII, Mısır, 1930, II, 37-8.

[98] Bkz. İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek ibn Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk., Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, I-V, Kahire, 1963, V, 62-3.

noktaya uygun tercümesini örnek olarak aynen alıyoruz: *"Dinin kıvâmı ve en mühim erkânı, Allah'a ve Kur'ân'ın Kelâmullah olduğuna îmân; Rasûlullah'ın nübüvvetini tasdîk; Ülü'l-emre itâat, bütün Müslümanlara hayırhahlıktır."*[99]

2- Temîm ed-Dârî'nin rivâyetine göre Peygamber s.a. şöyle buyurmuştur: "İnsanların, kıyamet gününde ilk hesaba çekilecekleri amel namazdır. Azîz ve Celîl olan Rabbimiz, kendisine malûm olduğu halde, meleklerine şöyle buyuracak: "Kulumun namazının tamam mı yoksa eksik mi olduğuna bakın." Tamam ise öylece kaydedilir. Şayet namazından bir kısmı noksan ise Allah Teâlâ; "Kulumun nafilelerine bakın, eğer nafile namazı varsa farzlardaki noksanlıkları onlarla tamamlayın." buyuracaktır. Sonra diğer amellerde de aynı usûl uygulanacaktır." Tirmizî, Ebû Hüreyre'den rivâyet ettiği hadisi hasen-garîb olarak nitelendirmektedir.[100]

3- Temîm anlatıyor: Rasûlullah s.a.'e sordum: Ey Allah'ın Rasûlü, Müslümanların yanında İslâm'ı kabul eden bir gayr-i müslim hakkında sünnet nedir, uygulama nasıl olmalıdır? *"Yanında İslâm'ı kabul ettiği kimse, sağlığında da öldükten sonra da ona insanların en yakınıdır/lâyığıdır."* buyurdu.

Velâyet hakkını konu edinen hadisi Buhârî bâb başlığında zikretmektedir. Hattâbî (388/998), Ahmed ibn Hanbel'in, Temîm rivâyetini, senedindeki Abdülazîz ibn Ömer isimli râvînin hıfz ve itkân ehli olmadığı gerekçesiyle zayıf kabul ettiğini söylemektedir. Tirmizî de senedinin muttasıl olmadığını belirtmektedir. [101]

4- Temîm dedi ki: Allah'ın Rasûlü şöyle buyururken işittim: "Bu iş, gece ve gündüzün ulaştığı yere kadar ulaşacak, Allah Teâlâ, bir güçlünün izzeti veya bir zelilin zilleti ile köy ve şehir halkını bu dine dahil eyleyecektir. Allah c.c. İslâm'a izzet verecek, küfrü zelîl kılacaktır." Temîm devamla şöyle dedi: Ben bu durumu kendi ailemde müşahede ettim. Müslüman olanlar, hayır, şeref ve izzete nail oldular, kâfir olanlar ise, hakir ve zelil olarak cizyeyi hak ettiler.

Heysemî, İbn Hanbel'in senedindeki ricâlin sahîh hadis ricâli olduğunu belirtirken, Şuayb el-Arnaûd, isnâdın Müslim'in şartına göre sahîh olduğunu, Zehebî'nin de Hâkim'in kanaatine uyarak sahîh kabul ettiğini ifade etmektedir.[102]

5- Temîm dedi ki: Allah Rasûlü'nü şöyle söylerken işittim: "Kim Allah yolunda kullanmak için bir at besler, onun yemini bizzat kendi eli ile verirse, verdiği her tane için Allah ona bir sevap verecektir."

İbn Mâce'de yer alan hadis hakkında Bûsîrî (840/1436) senedinde bulunan Muhammed ibn Ukbe babası ve dedesinin tanınmadığını (mechûl) ifade etmektedir.[103] Şuayb el-Arnaûd, benzeri bir hadisin tahrici sadedinde bu hadise temas ederek, aynı gerekçeyle hadisin zayıf olduğunu belirtmektedir.[104]

[99] Miras, age, VI, 474; Ayrıca bkz., İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, 2. bs., Beyrut, 1981, I, 112-13.

[100] Ebû Dâvûd, Salât, 145; Tirmizî, Salât, 188; Nesâî, Salât, 9; İbn Mâce, İkâmet, 202; Dârimî, Salât, 91; İbn Hanbel, IV, 103.

[101] Buhârî, Ferâiz, 22; Ebû Dâvûd, Ferâiz, 13; Tirmizî, Ferâiz, 20; İbn Mâce, Feraiz, 18; Dârimî, Feraiz, 34; İbn Hanbel, IV, 102, 103.

[102] Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, I-VIII, Beyrut, 1986, II, 150-51; İbn Hanbel, VI, 4; Heysemî, age, VI, 14; Ahmed ibn Hanbel, age, XXVIII, 154-55, (16957).

[103] İbn Mâce, Cihâd, 14.

[104] Ahmed ibn Hanbel, age, XXVIII, 154.

6- Şurahbîl ibn Müslim el-Havlânî'nin anlattığına göre, Ravh ibn Zinbâ' Temîm ed-Dârî'yi ziyarete gitmişti. Onu, atı için arpa temizlerken buldu. Aile efradı da etrafındaydı. "Bunlar arasında sana yardım edecek kimse yok mu?" diye sorunca Temîm şöyle cevap verdi: "Evet, fakat Rasûlullah a.s.'ın şöyle buyurduğunu duydum: *"Eğer Müslüman bir kişi atı için arpa temizler, sonra da onunla hayvanını yemlerse, her tane için ona bir sevap yazılır."*[105] Hadisin isnâdı hasendir.[106]

7- Temîm ed-Dârî'nin rivâyetine göre Peygamber s.a. şöyle buyurmuştur: *"Her müşkil/güçleştiren şey haramdır. Dinde hiçbir işkâl/anlaşılmazlık/zorluk/problem yoktur."* Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'de zikrettiği hadisin senedindeki Huseyn ibn Abdillah ibn Dumeyra'nın zayıflığı hakkında görüş birliği vardır. Bu sebeple uydurma olduğu kabul edilmiştir.[107] Ayrıca İbn Dumeyra hakkında Ahmed ibn Hanbel, metrûkü'l-hadis, Yahyâ ibn Maîn, sika ve güvenilir değildir demektedir.[108]

8- Temîm ed-Dârî'nin rivâyetine göre Peygamber s.a. şöyle buyurmuştur: "Kim, on kere 'Allah'tan başka ilâh olmadığına, O'nun tek ve ortağı olmayan, bir, başkasına ihtiyacı olmayan, eş ve çocuk edinmemiş, hiçbir dengi olmayan ilâh olduğuna şahitlik ederim.' derse, Allah ona kırk milyon sevap verecektir." Tirmizî, hadisin garîb olduğunu, seneddeki Halîl ibn Mürra'nın hadisçiler nezdinde sağlam kabul edilmediğini söylemektedir. Buhârî onun hakkında münkeru'l-hadis demiştir.[109] Şuayb el-Arnaûd buna senedde inkıta olduğunu da eklemektedir. Ona göre Ezher ibn Abdillah, Temîm'den hadis işitmemiştir. Seneddeki diğer râvîler sikadır.[110]

9- Temîm'in rivâyetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Kim bir gecede yüz ayet okursa, ona tam bir gece ibadeti sevabı yazılır."* Hadisin senedindeki Süleyman ibn Mûsâ'yı Ebû Hâtim ve İbn Maîn tevsik etmiş, Buhârî ise, "yanında güvenilirliğini zedelemeyen bazı münker haberler vardır" demiştir.[111] Şuayb el-Arnaûd, isnâdın, seneddeki inkıtadan dolayı zayıf olduğunu, ancak hadisin şâhid rivâyetlerle hasen seviyesine çıktığını söylemektedir.[112]

10- Temîm ed-Dârî ve Fudâle ibn Ubeyd şöyle demişlerdir: *"Kim bir gecede elli ayet okursa Allah'ın hükümlerini koruyanlardan yazılır."*[113] Hadis dış görünüş itibariyle mevkûftur. Ancak, sahâbenin mahall-i ictihâd olmayan konularda söyledikleri hükmen merfû kabul edilmektedir. Çünkü, sahâbîlerin böyle bir konuda kafalarından bir şey söylemeleri mümkün değildir.

[105] İbn Hanbel, IV, 103.
[106] Ahmed ibn Hanbel, age, XXVIII, 153-54.
[107] Taberânî, Süleyman ibn Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, I-XXV, thk. ve thr., Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, 2. bs., 1983, II, 52; Heysemî, age, I, 155.
[108] İbn Adiy Ebû Ahmed Abdullah, *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*, thk. ve tlk., Âdil Ahmed Abdülmecîd-Ali Muhammed Muavviz, 1. bs, I-IX, Beyrut, 1997, III, 226.
[109] Tirmizî, Deavât, 62; İbn Hanbel, IV, 103.
[110] Ahmed ibn Hanbel, age, XXVIII, 151 (16952).
[111] Dârimî, Fedâilü'l-Kur'ân, 28; İbn Hanbel, IV, 103.
[112] Ahmed ibn Hanbel, age, XXVIII, 156.
[113] Dârimî, Fedâilü'l-Kur'ân, 27.

11- Temîm ed-Dârî dedi ki: *"Bir gecede on ayet okuyan kimse gafillerden yazılmaz."*[114] Bu haber de bir önceki gibi hükmen merfûdur.

12- Temîm ed-Dârî ve Fudâle ibn Ubeyd şöyle demişlerdir: "Kim bir gecede yüz ayet okursa, ona bir kıntar sevap yazılır, -kıntardan bir kırat, dünyadan ve içindekilerden daha hayırlıdır- ve Allah'ın dilediği kadar ecir kazanır."[115] Bu haber de hükmen merfûdur.

13- Temîm ed-Dârî'nin rivâyetine göre Peygamber s.a. şöyle buyurmuştur: "Âhir zamanda bir kavim, develerin hörgüçlerini ve koyunların kuyruklarını kesecekler, ancak canlı bir varlıktan kesilen parça ölü hükmündedir." Tirmizî, hasen-garîb dediği hadisle ehl-i ilmin amel ettiğini belirtmekte, Zevâid'de Bûsîrî, isnâdındaki Ebû Bekr el-Hüzelî'nin zayıf olduğuna işaret etmektedir.[116]

14 Temîm ed-Dârî'nin rivâyetine göre Peygamber s.a. şöyle buyurmuştur: *"Cuma namazı, çocuk, köle ve misafir dışında herkese vaciptir."* İbn Adiy'e göre, seneddeki el-Hakem, İbn Amr er-Raînî'dir. Zehebî, Nesâî ve başkalarının onu zayıf kabul ettiklerini söylemektedir. Ayrıca, Dırâr ibn Amr el-Muttalibî metrûktür.[117]

15- Temîm'in rivâyetine göre Allah'ın Rasûlü şöyle buyurmuştur. *"Medine'ye giden yolların her birinde kılıcını kuşanmış bir melek bulunmaktadır. Deccâl oraya ebediyen girmeyecektir. "* Heysemî, seneddeki Ömer ibn Yezîd ve babasını tanımadığını söylerken Şuayb el-Arnaûd, hadisin sahîh olduğunu belirtmektedir.[118]

16- Temîm'in rivâyetine göre Peygamber s.a. şöyle buyurmuştur: "Kocanın eşi üzerindeki hakları, yatağını terk etmemesi, taksimine razı olması, emirlerini yerine getirmesi, izni olmadan dışarıya çıkmaması ve hoşlanmadığı insanları eve almamasıdır." Taberânî'nin zikrettiği haberin senedindeki Dırâr ibn Amr zayıftır.[119]

17- Temîm'in rivâyetine göre Peygamber s.a. şöyle buyurmuştur: *"İçki haramdır. Satışı ve bedeli de haramdır."* Heysemî, isnâdı muttasıl hasen bir hadistir, derken Şuayb el-Arnaûd, Şehr ibn Havşeb'den dolayı isnâdının zayıf olduğunu söylemektedir.[120]

18- Cessâse Hadisi: Yukarıda da işaret edildiği gibi bu haberin en önemli tarafı, Hz. Peygamber'in kendisinin önceki anlattıkları ile örtüştüğü için minberden sahâbeye anlatmasıdır. Fâtıma bint Kays'ın naklettiği habere göre, Peygamberimiz bir gün sahâbe-i kirâmı mescide toplamış, minbere oturmuş ve *"Sizi bir şeye teşvik veya bir şeyden tahzir için toplamadım. Temîm ed-Dârî bana geldi ve bey'at etti. İyi bir Müslüman oldu. Bana, size daha önce Deccâl'le ilgili olarak söylediklerimle uyuşan şeyler anlattı. Onun anlattıklarını size aktarmak için topladım."* diyerek söze başlamıştır. Kıssa özetle şöyledir: Temîm, Lahm ve Cüzam kabilesinden otuz kişi ile deniz yolculuğuna çıkar. Fırtınaya tutulurlar. Bir ay kadar dalgalarla boğuştuktan

[114] Dârimî, Fedâilü'l-Kur'ân, 26.
[115] Dârimî, Fedâilü'l-Kur'ân, 31.
[116] Ebû Dâvûd, Edâhî, 4; Tirmizî, Sayd, 12; İbn Mâce, Sayd, 8.
[117] Beyhakî, age, III, 261, Muhakkikin notu.
[118] Taberânî, age, II, 54; Heysemî, age, III, 309; Ahmed ibn Hanbel, age, XXXXV, 58.
[119] Taberânî, age, II, 52; Heysemî, age, IV, 314. Burada *el-Evsat*'ta olduğu söylenen haber, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*'dedir.
[120] Heysemî, age, IV, 88.

sonra bir adaya çıkarlar. Karşılarına tuhaf kılıklı, konuşabilen Cessâse adında bir hayvan çıkar ve onları kilisedeki adama yönlendirir. Bu adam bağlanmış, iri yapılı ve heybetli bir varlıktır. Onlara, yaşadıkları çevredeki Beysan hurmalığını, Taberiye gölünü, Zügar pınarını ve son peygamberin çıkıp çıkmadığını sorar. Sonra da kendisinin Deccâl olduğunu, yakında çıkacağını Mekke ve Medine dışında her yeri dolaşacağını söyler. Peygamberimiz: *"Dikkat edin, bunu size daha önce söylemiş miydim?"* diye sorunca cemaat; "Evet" dediler. Hz. Peygamber: *"Gerçekten Temîm'in sözü, bu sözün Deccâl ve Medine ile Mekke hakkında söylediklerime uyması hoşuma gitti."* buyurdu. Sonra da Deccâl'in doğu tarafından zuhur edeceğine işaret etti.[121]

Bu haber sebebiyle pek çok farklı kanaatler ortaya atılmış ve değerlendirmeler yapılmıştır. Deccâl'den bahseden haber, gaybe ait bir konuda bilgi vermektedir.

İnsanlık tarihi boyunca farklı din, medeniyet, ve felsefî kanaatlere sahip milletlerin hepsinde gayb telâkkisi ve gaybe iman mevcuttur. Kitabî dinlerdeki gayb telâkkisi birbirleriyle uyuşmaktadır. İslâm'dan önce Arapların dinî hayatında da gayb âleminin önemli bir yeri vardır.[122]

Kur'ân'da gaybden, gelecekten haber veren ayetler konusunda ihtilâf yoktur. Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan başka vahiy almadığını kabul eden kanaat sahiplerine göre, bu konudaki hadislerin hiçbiri kabul edilemez niteliktedir. Hepsi sonradan uydurularak, Peygamberimize söylettirilmiştir.[123] Ancak Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında vahiy almadığı görüşü vakıaya mutabık değildir. Namaz vakitleri, rekâtları, kılınış şekli, sefer namazı, ezan, mirasla ilgili bazı hükümler, Kur'ân'da zikredilmeyen vahiylerle Peygamberimize bildirilmiştir.[124]

Cessâse kıssası değerlendirilirken gözden kaçan veya yeteri kadar üzerinde durulmayan bir nokta da, bu haber sebebiyle Temîm'in değerlendirilmesi ve yargılanmasıdır. Çünkü birden fazla tarîkten rivâyet edilen haberin hiç birisinin râvîsi Temîm değildir. O, kıssayı Hz. Peygamber'e anlatmıştır. Rivâyetin bize intikalinde Temîm'in üstlendiği başka bir görev yoktur. Peygamberimiz, sahâbeye minberden nakletmiş, sonra da duyan râvîler tarafından nakli gerçekleşmiştir.[125] Bu haberin değerlendirilmesinde Temîm'in konumunu iyi tespit etmek gerektiği kanaatindeyim. Bu bakış açısı, kıssanın doğruluğunu savunmaktan farklı bir durumdur. Kıssanın yalan olduğunu kabul edenlerin, Hz. Peygamber'in onu nakletmesini yorumlama biçimleri de isabet kaydetmemektedir. Başkasından duyduğu bir yalan haberi Efendimizin aktarmasının doğruluğunu savunmak nasıl mümkün olabilir? Kaldı ki, söz konusu olan zaman dilimi, vahyin iniş sürecine, Hz. Peygam-

[121] Müslim, Fiten, 19-121; Ebû Dâvûd, Melâhim, 15; Tirmizî, Fiten, 66; İbn Mâce, Fiten, 33; İbn Hanbel, VI, 374, 413.

[122] Çelebi, İlyas, "Gayb", *DİA*, XIII, 404-409, 405.

[123] Hatiboğlu, Mehmed, *Hz. Peygamberin Vefatından Emevîlerin Sonuna Kadar Siyâsî-İçtimâî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Basılmamış Doçentlik Tezi, 1-8.

[124] Ayrıca bkz., Fetih, 48/27; Cibrîl hadisi, Müslim, Îmân, 1-9.

[125] Rivâyetlerin büyük bir çoğunluğu Fâtıma bint Kays tarafından nakledilmektedir: Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, İbn Hanbel ve Taberânî. Yıldırım, Enbiya, "Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Cessâse Hadisi", *Hadis Problemleri*, 223-247, 2. bs., İstanbul, 2001.

ber'in söylediklerinin Allah Teâlâ tarafından tashih edilebildiği bir döneme rastlamaktadır.

Muteber kaynaklarda zikredilen ve rivâyet tekniği açısından problem taşımayan bu haberin metin tenkidi yöntemlerinin kullanılarak reddi, Hz. Peygamber'e ait bir haber olmadığının ortaya konulması mümkün olabilir. Ancak, böyle bir yöntemi uygularken, peşin kanaatlerden ve önyargılardan uzak bulunmak gerekmektedir. Konu ile ilgili müstakil bir çalışma yapan bir araştırmacının, coğrafî bilgilere dayanarak hadisi reddetmesi, bu konularda biraz aceleci davranıldığı şüphesini uyandırmaktadır. Çünkü, on beş asır önce olduğu anlatılan bir hadisenin geçtiği adanın bugün araştırılması ve bulunamadığı için yokluğuna hükmedilmesi pek mümkün görünmüyor. Çok kısa, belki bir insan ömrü içerisinde dahi deniz ve göllerde birtakım değişikliklerin gözlenmesi mümkün olabilmektedir. Günümüzde meydana gelmiş olan tsunami felâketi sonrasında oluşan yeni durumlar konuyu daha yakından görmemizi sağlamaktadır.[126]

19- İbn Asâkir'in zikrettiği bir haberde Temîm, kudsî bir hadis nakletmektedir. Dört sayfayı bulan bu haberde, Allah Teâlâ'nın *velîm* dediği bir kul ile, *düşmanım* dediği bir kişinin ruhlarının kabzedilmesi, kabir hayatları, sualler, cevaplar, sonuçları tasvir edilmektedir.[127] Hadis kaynaklarımızda yer bulamayan bu haber, muhtevası itibariyle kabul edilebilir bir haber niteliği taşımamaktadır.

20- Temîm ed-Dârî anlatıyor: Hz. Ömer zamanında insanlar bina yapımında âdeta yarışa girmişti. Bunun üzerine Ömer şöyle dedi: "Ey küçük Arap topluluğu! Dünyadan sakının, dünyadan sakının! Müslümanlık ancak cemaatle yaşanır. Cemaat de ancak otorite ile tesis edilir. Otoriteyi tesis etmek de itaatle mümkündür. Kimi, toplum bilinçli olarak başkan seçerse, bu hem kendisi hem de toplum için dirlik vesilesi olur. Kimi de toplumu, sorumluluğunu idrak etmeksizin başkan yaparsa bu, hem kendisi hem de toplumu için felâket olur."

Aslında bu haber mevkûftur. Temîm'in naklettiği bir haber olması cihetiyle burada zikredilmiştir.[128]

Kaynaklarımızda yer almayan, ancak Rene Basset'in neşrettiği bir makalede "Hâzihi Kıssatü Temîm ed-Dârî fî Dünyâ mine'l-Acâib fî Cezâiri'l-Bahri'l-Muhît" başlığıyla zikrettiği habere temas etmemiz uygun olacaktır.[129] İbn Abbâs'tan nakledilen haberin başında Temîm'i tanıtan birkaç cümleden sonra, on üç sayfa devam eden rivâyet başlıyor. Rivâyette Temîm'e cin musallat olması, onu alıp götürmesi, arayıp bulamayınca eşinin halife Hz. Ömer'e müracaat etmesi, iddetini bekledikten sonra Benî Uzra'dan bir adamla evlenmesi, sonra Temîm'in mü'min bir cin yardımıyla kurtulması, bir adaya götürülmesi, orada Deccâl'i görmesi, harikulâde hallere şahid olması, evine dönmesi, dönünce kadının eski eşi olan Temîm'i tercih etmesi olayı uzun uzun anlatılmaktadır. Bu muhtevada bir haberin

[126] Yıldırım, "Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Cessâse Hadisi", 227.

[127] İbn Asâkir, age, XI, 54-58; Makrîzî, age, 142-152.

[128] Dârimî, Mukaddime, 26.

[129] Rene Basset, Les Aventures Merveilleuses de Temîm ed-Dârî, Giornale, Della Societa, Asiatica İtaliana, 5, 1891, 3-26.

Basset tarafında neşri câlib-i dikkattir. Temîm kıssası olarak takdim edilen bu haberin muhtevası da aklî ve naklî ölçülere göre kabul edilebilir değildir.[130]

B- Değerlendirme

Bu bölümde Temîm'in rivâyet ettiği yirmi haber ele alınmıştır. Yirminci haber Ömer ibn el-Hattâb'ın sözüdür. Cessâse hadisi ise Temîm tarafından rivâyet edilmese de Hz. Peygamber'e onun anlatmış olması münasebetiyle incelenmiştir.

Rivâyetler, ibâdete dair altı, ahlâka dair dört, ahkâma dair beş ve istikbale dair dört haberden oluşmaktadır. Sıhhat açısından değerlendirdiğimizde, sahîh ve hasen hadisler on tanedir. İki uydurma, bir tane çok zayıf, altı tane de zayıf hadis bulunmaktadır.

Hadislerin muhtevasına baktığımızda, ibadet, ahlâk ve ahkâma dair haberlerin, her Müslüman'ın ilgi alanına giren konulara temas ettiğini görmekteyiz. Bu haberlerin bir kısmında, kırk milyon sevap gibi mübalâğalı ifadeler mevcuttur. Temîm'in istikbale dair haberleri ise tenkit konusu olmuştur. Cessâse hadisine yukarıda temas edilmişti. Burada, İsrâiliyyâta dair haberleri naklettiği iddiası üzerinde durulacaktır.

İsrâiliyyât, Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan İslâm kaynaklarına geçtiği kabul edilen bilgilerdir. Batılı araştırmacılar, İslâmî literatürün hemen her alanında İsrâilî bilgilerin mevcut olduğu kanaatindedir. Bu kanaatle onlar, İslâm'ın Yahudilik ve Hıristiyanlıktan esinlenilerek oluşturulmuş bir din olduğu tezini ispata çalışmaktadırlar.[131] Halbuki semâvî dinlerin hepsinde inanç esasları büyük ölçüde aynıdır. İbadet ve muamelât konularında da benzerliklerin bulunması gayet tabiîdir. Çünkü bu dinler ilâhî menşelidir. Bir süreç içerisinde, Allah c.c. tarafından peygamberleri aracılığı ile insanlara gönderilmişlerdir. Benzerliklerden yola çıkarak, bir çeşit intihalden söz etmek bu gerçekleri göz ardı etmekle ancak mümkün olabilir. Aksi takdirde, dinlerin gelişi ile ilgili basit bilgilere sahip her insanın bu konuda farklı düşünmesi mümkün değildir.

Batılı araştırmacıların yanında bazı Müslüman ilim adamları da, sahâbe ve tâbiûn neslinden bazı kimselerin İsrâiliyyâtı naklettikleri ve yayılmasına sebep olduklarını iddia etmektedirler. Bunlara göre, Temîm ve benzeri şahsiyetler, eski dinlerindeki bilgilerini bu tarafa aktarmışlar, saf İslâm itikadını bozmuşlar, yanlış bilgi ve inanışların yayılmasına sebep olmuşlardır.[132]

Burada üzerinde durulması gereken nokta, Temîm'in kasten böyle davranmış olabilmesi ihtimalidir. Hayatını ve rivâyetlerini ölçü alarak böyle bir sonuç elde etmemiz mümkün değildir. Aksine o, âbidâne zâhidâne ve samimi bir hayatın peşinde olmuştur.

[130] Kıssanın ülkemizde de ehil olmayan kişiler tarafından neşrini tenkit için bkz. Yıldırım, agm, 238.

[131] Hatiboğlu, İbrahim, "İsrâiliyat", *DİA*, XXIII, 195-99, 197.

[132] Ebû Reyye, Mahmûd, *Advâ' ale's-Sünneti'l-Muhammediyye*, 5. bs., Kahire, 1957, 154-55.

Sonuç

Sahâbî Temîm ed-Dârî'nin hayatı ve rivâyetlerinin ele alındığı bu makalede ulaşılan sonuçlar şöylece özetlenebilir:

1- Müslüman olmadan önceki hayatı hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığımız Temîm, Hz. İbrahim'in ve neslinin metfun bulunduğu Filistin bölgesinde yetişmiş, dinini iyi tanıyan, bilgili, kültürlü bir Hıristiyan'dır.

2- Dârîler heyeti ile Mekke'ye gelerek Peygamberimizi ziyaret etmiş, kardeşi ve heyet üyeleri ile birlikte İslâm'ı kabul etmiştir. İyi bir Müslüman olduğu Hz. Peygamber tarafından ifade edilmiştir.

3- Peygamber Efendimizi görmüş, konuşmuş, ondan ilim irfan almış, hayatında bunun izlerini taşıyan Temîm'in, Ömer ibn el-Hattâb gibi hassas ve dikkatli biri tarafından Medine'nin en hayırlısı olarak tavsifi, onun hayatındaki istikamete işaret etmektedir

4- Medine'de, mescidin, aydınlatılması, minberin yapımı gibi hizmetlerin yanında, Kur'ân'la irtibatı dikkat çekecek seviyededir. Kur'ân'ın cem'i, hıfzı, kıraati konusunda çalışmaları olmuş, Kur'ân'ı çok okuyan bir kişi olarak temayüz etmiştir. Ayrıca Hz. Ömer'den izin alarak mescitte vaaz etmiş, insanlara Kur'ân okumuş, emir ve yasakları anlatmıştır.

5- Cessâse kıssasını Peygamberimize anlatan odur. Gelecekte olacak hadiselerin anlatıldığı kıssada, akıl mantık ölçüsü içerisinde anlaşılması güç olan şeyler vardır. Sağlam, objektif metin tenkidi ölçüleri kullanılarak bu haberin kabul edilmemesi de mümkün olabilir. Ancak meseleyi, sadece gaybî bilgi ihtiva ettiği noktasından ele alarak değerlendirmek isabetli görünmemektedir.

6- Temîm'in söz ve davranışlarında eski inanç ve bilgilerinin tesirinin olmadığını iddia etmek mümkün değildir. İlâhî menşeli olmaları itibariyle inanç ve davranışlarda benzeşme zaten mevcuttur. Buna rağmen onu, İsrâiliyyâtla dinimizi dolduran bir mühtedi gibi görmek ve göstermek için yeterli delil mevcut değildir. İnsan olarak, hata etmeyen bir konumda olması mümkün olmadığı için, meseleyi bu çerçevede ele almak gerekmektedir.

7- Temîm'in rivâyet ettiği, ibadet, ahlâk, ahkâm ve istikbale dair yirmi haberin yarısı sahîh ve hasen, yedi tanesi zayıf, iki tanesi ise uydurmadır. Makalede Temîm'in Rivâyetleri bölümü biraz daha geniş ele alınabilirdi. Hadislerin manaları, günümüze aktardıkları mesajlar, şerh ve açıklamalarla biraz daha detaylı incelenebilirdi. Ancak, makalenin hacmini arttırmamak için bu bölüm muhtasar ele alınmıştır.

8- Bütün sahâbîlerin ayrı ayrı incelenerek, Müslümanlara tanıtılmasının çok önemli bir hizmet ve mutlaka yapılması gereken bir görev olduğu unutulmamalıdır.

TEMÎM ed-DÂRÎ VE RİVÂYETLERİ

Yrd.Doç.Dr.Mahmut YEŞİL

TAMIM AL-DARI AND HIS TRANSMISSION OF HADITH

Tamim is a member of *al-Dâr* subdivision of the *Lahm* tribe which emigrated from Yaman to Palestine. He is called Abu Roqayya relating to his only child Roqayya. As a Christian scholar, he converted to Islam with his brother and some other members of

his tribe after coming to Makka. Onto his request, the Prophet granted him and his descendants the lands (iqta) of the two Palestinian villages in which he growed up.

In the Madinan Period, he took part in raids together with the prophet. He also introduced oil-lamps in the Prophet's mosque and built in it a pulpit (minbar). He is the first person who lectured in the Madina Mosque and that by obtaining the permission of Khalif Omar.

Tamîm was an ascetic and devout believer. He always recited the Qur'ân and never abandoned his night prayers. He took also part in the 'collection' of the Qur'ân. He was accused for what he didn't deserve because the *Djassâsa* story he narrated to the Prophet. He transmitted about twenty traditions.

Tamîm died in 40/660 and his grave is in Hebron.

تميم الداري ورواياته

ينتمي تميم إلى فصيلة الدار من قبيلة لخم التي هاجر من اليمن إلى بلاد فلسطين. ويكنى بأبي رقيـــة لابنته الوحيدة رقية. جاء وهو قسيس مع أخيه وجماعة من قومه إلى مكة المكرمة فأسلم. فأقطعه وأولادَه رسولُ الله صلى الله عليه وسلم القريتين اللتين ولد ونشأ فيهما بناء على طلبه. وشاهد الغزوات مع رسول الله في العهد المدني، وقام بخدمات مثل صنع المنبر وتنوير المسجد النبوي. وهو أوّل من وعظ للناس بإذن من عمر رضي الله عنه في المسجد النبوي. وقضى حياته بالعبادة والزهد والورع. وكان لا يترك قيام الليل، ويكثر قراءة القـــرآن. وشارك في

OSMANLI SEYYAHLARININ İZLENİMLERİYLE KONYA VE ÇEVRESİ

Ahmet ÇAYCI
Yrd. Doç. Dr., S.Ü.İlahiyat Fakültesi
Türk İslâm Sanatları Tarihi Öğretim Üyesi

Anadolu coğrafyasının orta bölümünde yer alan Konya, kendi ismiyle anılan geniş bir ovanın güney-batı kenarında bulunmaktadır. Bulunduğu coğrafi konum itibariyle eski çağlardan beri yolların kavşak noktasında yer almıştır. Bu özellik, Anadolu Selçuklularına başkentlik edecek kadar önem taşırken, Osmanlı döneminde de önemli bir yerleşim merkezi olmasını sağlamıştır. Osmanlı devletinin haberleşme, ticaret, askeri sefer, hac seferi ve devlet memurlarının görev yerlerine salimen ulaşmaları amacıyla; belli güzergâhlar üzerinde menziller ve konaklama yerleri tesis ettikleri bilinmektedir.[1] Osmanlı döneminin Konya'sı, İstanbul'dan başlayarak Anadolu ve kutsal topraklara doğru devam eden ve Osmanlılar zamanında 'sağ kol güzergâhı'[2] olarak adlandırılan hat üzerinde yer almıştır. İşte bu araştırmada Akşehir'den başlayarak Ilgın, Ladik, Konya, İsmil, Karapınar, Ereğli'ye kadar uzanan hac menzillerini, hacıların günlük ve notlarının yardımıyla aktarmaya çalışacağız. Araştırma sadece hac kafileleri ile sınırlandırılmamıştır. Değişik görevlerle ve özel görevli olarak İstanbul'a giden seyyahlardan Konya çevresini ziyaret edenlerin gözlemleri de ele alacağız.

'Menâsik-i hac ve menâzilü'l-hac' adı altında kaleme alınmış eserler; Müslümanların hac ibadetlerini nasıl gerçekleştireceklerini anlatmaktadır. Bu tür eserler, yalnızca hac farîzalarının nasıl yapılacağını açıklamakla kalmamış, aynı zamanda hac güzergâhını oluşturan menziller hakkında da bazen oldukça tafsilatlı bazen de kısa bilgilerle desteklenmiş durumdadır.[3] Eserlerin büyük bir bölümü nesir olarak kaleme alınmakla birlikte manzum olanları da mevcuttur. Sayısal bakımdan oldukça kabarık durumdaki bu tür kitaplar yazma eserler kütüphanelerinde bulunmaktadırlar. Ayrıca, doğrudan hac menzillerini konu alan eserler de kaleme alınmıştır. Bu tür çalışmalarda, menziller daha detaylı bir biçimde işlenmiş ve daha geniş bilgi aktarılmıştır. Hac konusuyla ilgili eserlerin büyük bir kısmında müellif adları ve telif tarihleri yer almakla birlikte tarihi ve müellifi belli olmayan çalışmalar da mevcut-

[1] Bu hususta geniş bilgi için bkz. L. Armağan, "XVIII. Yüzyılda Hâc Yolu Güzergâhı ve Menziller(Menâzilü'l-Hâcc)", *Osmanlı Araştırmaları*, S.XX, İstanbul 2000, s.76; Y. Halaçoğlu, *Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller)*, Ankara 2002, s.4-5; S. Altunan, "Osmanlı Devleti'nde Haberleşme Ağı: Menzilhâneler,", *Türkler* C.X, Ankara 2002, s.913; F. Müderrisoğlu, "Menzil Kavramı ve Osmanlı Devleti'nde Menzil Yerleşimleri", *Türkler*, C.X, Ankara 2002, s.921.

[2] Y. Halaçoğlu, age., s.4-5.

[3] Bu hususta geniş bilgi için bkz. C. Çetin, *XII. Ve XIII. Yüzyıllarda Konya Menzilleri*, (S.Ü Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2004, s.38.

tur. Bilindiği üzere tarihi bulunmayan kitaplar her ne kadar doyurucu bilgilerle donatılmış olursa olsun, meselelerin açığa çıkartılmasında eksiklik arz etmektedir.

Şehirler hakkında bilgi veren kaynakların çeşitliliği bilinen bir husustur. Bu kategorinin bir başka türünü coğrafya ve tarih kitapları teşkil etmektedir. Osmanlı dönemine ait coğrafya ve tarih kitapları bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Aşağıda bu kitaplardan bazılarını sunmaya çalışacağız.

Biraz sonra sunacağımız hac kitapları bu serinin sadece kısıtlı bir bölümünü kapsamaktadır. Dolayısıyla, elden geldiğince Konya şehrini tanımlayan eserler sunulmaya çalışılacaktır. Örneğin, sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde sayıları onlarla ifade edilebilecek miktarları bulan kitapların belli bir kısmında Konya ve diğer menzillerle alakalı bilgi verildiği için bunları kronolojik bir sıralama takip etmek suretiyle aşağıda veriyoruz.

1-Bedrü'd-din İbn Raziyyi'd-din el-Gazzi

Bedrü'd-din, Kahire'de 867/1462 yılında doğmuştur. 924/1518 senesine kadar dinî ilimlerle meşgul olup, Kahire'nin önemli alimlerinden ders almıştır. 936/1529 tarihinden itibaren Şam'dan başlayarak İstanbul'a kadar sürecek seyahati esnasında güzergâhında rastladığı mekanlar hakkındaki izlenimlerini aktarmakta ve yol üzerindeki yerleşmeleri şöyle sıralamaktadır: Şam, Ba'lbek, Humus, Hama, Muarre, Haleb, Misis, Adana, Kölek, Akköprü, Ereğli, Konya, Akşehir, Afyonkarahisar, İnönü, Ermenipazar, Yenişehir, İznik, İzmid, Gebze, Üsküdar yoluyla İstanbul'a ulaşmaktadır.[4]

Bedrü'd-din İbn Raziyyi'd-din el-Gazzi'nin İstanbul'a giderken gördüğü ve kaleme aldığı yerler arasında Ereğli, Konya, Akşehir bulunmaktadır. İzlenimlerini şöyle aktarmaktadır:

"*... Ayın 13. günü Perşembe öğle üzeri Ereğli'ye vardık. Ereğli küçük bir şehir olup içinde bağları ve pek bol bahçeleri vardır. Câminin tahtadan olsa gerek bir minberi vardır ki ... süslüdür. Tahtadan yüksek mahfelleri de vardır. Caminin dışında, şehirde göze çarpan bir minaresi vardır ki yarım berid*[5] *uzaktan görülebilir. Şehrin dışında bulunan sulu ve çimenli, geniş bir çayıra konduk. Burası, insana ferahlık veren çok güzel bir yer olup bir yanında nehir akıyordu...*"[6]

Ereğli'yi ziyaret eden kimselerin belleğinde kalan hatıraların başında şehrin yeşile bürünmüş silueti ilk sırayı almıştır. Şehrin dış görünüşüne etki eden ikinci unsur, şehri donatan minarelerdir. Seyyahın bahsettiği cami ve minare, Ereğli Ulu Camii ve minaresi olmalıdır. Çünkü Ereğli Ulu Camii'nin kuzey-doğu köşesinde

[4] Bedrü'd-din İbn Raziyyi'd-din el-Gazzi'nin el-Metâlıü'l-Bedriyye fî Menâzili'r-Rûmiyye, adlı eseri Köprülü Ktp., No. 1390 da kayıtlıdır. Yazma 182 varaktan oluşmaktadır. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Ekrem Kâmil, "Gazzi-Mekki Seyahatnamesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Semineri Dergisi*, ½, İstanbul 1937, s.5-15.

[5] Bir berid, 3 fersah veya 12 mildir.

[6] Ekrem Kâmil, agm., s.27.

yer alan yaklaşık kırk metre yükseklikteki taş minare, Ereğli'nin uzak noktalarından rahat bir biçimde görülebilecek özellikte bir yapıdır.[7]

Ereğli'den sonra Konya şehriyle ilgili izlenimlerini geniş bir biçimde aktarmaktadır: "*...İsmini bilemediğimiz birçok uğraklardan geçtikten sonra, ayın 16. Pazar günü kuşluk vakti Konya'ya vardık.*

Konya, güzel bir şehirdir. Münbit ve mahsuldâr ovaları vardır. Ağaçları çeşitli, bahçeleri büyük, çarşıları zengin, evleri geniş, türbeleri güzel, mescidleri şirindir. Burada geçim de ucuz ve güzeldir. Hulâsa; şehir baştanbaşa yüce bir güzelliğe, görülmemiş bir bahara maliktir ki, Karaman memleketleri arasında buna benzer ikinci bir şehir yoktur.

İçinde müteaddit mescidleri ve yeni imaretleri vardır. Buranın mütevellisi Molla Hünkar diye tanınan bir zattır. Her Cuma muayyen vakitte onun yanında toplanılıp davul zurna çalınırmış. Bu şehrin etrafı eski büyük surlarla çevrilmiştir. Aralarında canları olsa hemen konuşacak vaziyette çok canlı insan heykelleri ve cüsseleri vardır. Bazı kapılarında ayakları yere dikilmiş ... insan heykelleri var ki biz bunu dinimizce merdut görürüz.

Şimdi Karaman şehirlerinden olan burası, tarihi zamanlarda hükümdarların payıtahtı idi. Buradan İmam Sadreddin gibi bir kısım tasavvuf şeyhleri ve şeyhülislâmları fahrü'l-kudât ve'l-hukkâm Kadı Alâeddin ve oğlu allâme Muhibbüddin gibi Hanefî ve Şafiî âlimler yetişmiştir.

Bu şehrin insana neşe ve ferahlık veren sulu ve güzel çayırlı yerinden birine indik. İçinde bahar kokularını yayan tatlı ve çok hoş esen rüzgarları, hafif ve güzel akışlı suları cana can katıyordu. Bu şehri, ayın 17. Pazartesi sabahı ... terk ettik."[8]

Bedrü'd-din İbn Raziyyi'd-din el-Gazzi, Konya'dan sonra Akşehir'e kadar herhangi bir yerleşim yerinden bahsetmez. Akşehir'le ilgili tatmin edecek kadar izlenim vermektedir. "*...Sürekli yolculuktan sonra ayın 19.Çarşamba günü kuşluk vakti Akşehir'e vardık.*

Akşehir; güzel, şirin bir şehirdir. Burası Karamaniye ülkesinin sonu ve en iyi bir yerdir. Osmanoğulları ile hudut olan bu şehrin, karı andırır beyaz, dama taşı gibi muntazam evleri vardır. Bol sulu ve yeşil bahçelerinde çeşitli, güzel ve pek bol meyve yetişir. Bu meyvelerin bir kısmı mücavir Türk şehirlerine ve İstanbul'a gönderilmektedir. Hoş, tatlı ve güzel göz yaşı gibi berrak ve temiz suları süzüle süzüle akıyor ve etrafa hayat saçıyordu. Bu şehrin zengin çarşıları, büyük mescidleri ve kadim hamamları ve şehrin yakınında büyük bir çimenlik vardır. Cuma namazını kılmağa mahsus veziri âzam Hüseyin Paşa'nın[9] yaptırdığı büyük camiden başka misafirlerin inmesine

[7] İ. Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Ereğli'si Tarihi*, İstanbul 1970, s.477-494.
[8] Ekrem Kâmil, agm., s.29.

[9] Burada ifade edilen 'Hüseyin' ismi yanlışlıkla yazılmış olmalıdır. Çünkü Arapça'da Hasan ile Hüseyin'in yazılışında çok küçük bir harf farklılığı bulunduğu için eksik yazılma ihtimali yüksektir. Bununla birlikte, Akşehir'de banisi Hüseyin Paşa olan camii ve imâret mevcut değildir. Banisi Hasan Paşa olan Camii ve İmâret şehrin güneyinde yer alır. Hasan Paşa'nın →

mahsus, bir de imaret vardır ki onu ilimle meşgul fakihler süslemektedir. Ne bir hisarı ve ne de bir suru yoktur. Bolluk içinde olan bu şehrin halkı cidden temiz ve âlicenaptır.

Şehirden bir merhale uzak mesafede, içinde ufak mikyasta gemilerin ve kayıkların yüzdüğü büyük bir gölü vardır. Bu gölde balık da avlanır. Bu avlanan balıkların bir kısmı civar şehirlere götürülerek satılır... Dört tarafı bahçelerle çevrilmiş ve çemenle örtülmüş olan bu şehir, yıldızların ortasındaki aya benzemektedir. Meşhur Nasreddin Hoca'nın mezarı buradadır... Burada öğleyi geçirdikten sonra yolumuza koyulduk."[10]

Yazar, Akşehir'le ilgili tanımlamalarda edebî bilgilerini de kullanarak oldukça belagatlı kelimelerle tanımlamalara gitmiştir. Şehri "*...Yıldızların ortasındaki aya*" benzetmesi bunun en bariz delilidir.

2-Kudbüddin Mekkî

Kudbüddin Mekkî'nin 917/1511 senesinde doğduğu kabul edilmektedir. 943/1536 senesinde eğitim görmek amacıyla İstanbul'a geldiği, daha sonra 965/1557 senesinde elçi unvanıyla İstanbul'a gönderildiği anlaşılmaktadır.[11] Kudbüddin Mekkî, ikinci ziyareti sırasında Medine'den başlayarak Tebuk, Ma'an, Şam, Humus, Hama, Haleb, Adana, Kölek Boğazı, Kızılışık, Sarıışık, Gavursandık, Ulukışla, Ereğli, Karapınar, Bozok, Ilgın, Akşehir, Çay, Afyonkarahisar, Döğer, Kütahya, Karaöyük, Bozöyük, İznik, Gebze, Üsküdar'dan İstanbul'a kadar ulaşmıştır. Dönüşü ise, deniz yoluyla İstanbul'dan İskenderiye ve Kahire yoluyla Mekke'ye gerçekleşmiştir. Kudbüddin Mekkî, Mekke'ye döndükten sonra müderrislik görevinde bulunurken 990/1586 senesinde vefat etmiştir. Anadili Arapça'nın yanı sıra Farsça ve Türkçe eserler kaleme almıştır.[12]

Kudbüddin Mekkî'nin Konya çevresinde ilk ulaştığı şehir Ereğli olmuştur. Müellif, Ereğli ile ilgili hatıralarını kısaca aktarmaktadır: "*... Ayın 15. Pazar günü ikindi*

→

kimliğiyle ilgili açıklama, 965/1557 senesinde Akşehir'i ziyaret eden Kudbüddin Mekki'de yer almaktadır. Kudbüddin Mekki, Hasan Paşa'yla ilgili (bu çalışmanın ilerleyen sayfalarında da ifade edileceği üzere) şu bilgileri vermektedir: "*Hasan Paşa, Sultan Bâyezid İbni Mehmed Han'ın kölesi idi. 920/1514 de Sultan Selimi'n Şah İsmail ile yaptığı Çaldıran muharebesinde şehid düşmüştür.*" Bu hususta geniş bilgi için bkz. Ekrem Kâmil, agm., s.32-33. Ayrıca, Hasan Paşa'nın Akşehir'deki imâretinin mimarisi hususunda bkz. İ.H. Konyalı, *Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir (Tarihi ve Turistik Kılavuz)*, İstanbul 1945, s.318-329; A. Yüksel, *Osmanlı Mimarisinde II. Bayezit-Yavuz Selim Devri (886-926/1481-1520)*, İstanbul 1983, s.6-7; Y. Demiralp, *Akşehir ve Köylerindeki Türk Anıtları*, Ankara 1996, s.49-54;T. Samur, *Akşehir'deki Türk Mimari Eserleri*, Konya 1996, s.56, dpn.63.

[10] Ekrem Kâmil, agm., s.32.

[11] M. Atalar, *Osmanlı Devletinde Surre-i Hümâyûn ve Surre Alayları*, Ankara 1991, s.27.

[12] Kudbüddin Mekki'nin *el-Fevâid es-seniye fî'r-rıhleti'l-Medîne ve'r-Rûmiyye* isimli eseri Beyazıt Veliyüddin Efendi Ktp., No.2440 da kayıtlı bulunmaktadır. Toplam 205 varaktan oluşmaktadır. Anadolu ile ilgili bilgiler, 124-169 varaklar arasında yer almaktadır. Diğer bölümlerde, Mekke ve Medine arasındaki seyahatler ile Arap yarımadasındaki geziler aktarılmaktadır. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Ekrem Kâmil, agm., s.5-18.

üzeri Ereğli'ye vardık. Ereğli 400 kadar evli, mâmur bir şehirdir...Bunun kadısı 15 Osmanî alır. Bir minareli bir cami vardır. Bunu Selçuk hükümdarlarından Kılıç Arslan yaptırmıştır.[13] *Buranın cami imamı Sinan Halife ile görüştüm. Bu zat, Kadıasker Sinan Efendi'nin eski danişmendi idi. Bu şehri kuranın Hiraklinūs olduğunu söyleyerek bir hikaye anlattı. Bu şehrin camiinde Lârendeli bir vâiz gördüm, adı Abdülkerim'dir. Burada bir de yolcuların inmesine mahsus bir han vardır. Camiye ve çarşıya yakın olan bu handa iki gün istirahat ettikten sonra Salı günü sabahleyin yola çıktık."*[14]

Kudbüddin Mekkî bundan sonra Karapınar'a uğradığını belirtip, Konya ile ilgili herhangi bir bilgi vermeden Sarohan-Miskir-Bozok yerleşim yerlerinden bahsetmektedir. "*... Ereğli'den ayın 17. Salı sabahı hareket ettikten sonra Karapınar'a, Kilye'ye uğradık, oradan 18. Çarşamba günü Sarohan denilen köye indik. Bu köy ahalisi meşhur Saruhanlılardandır. Burada Ersandık adında mübarek bir kadın gördük. Bizi davet etti. Bu kadın Konya'da Ezelizâdenin yanında danişmend olan Mahmud adında bir oğlundan bahsetti. Bu oğlanın diğer adı da Haydar imiş. Geceyi burada geçirdikten sonra tanla beraber göçerek dağ eteğinde Miskir adında bir köye indik... Miskir'den ayın 20. Cuma sabahı hareket ettik. İkindiye yakın Bozok denilen bir çiftliğe vardık, hanına indik. Burada Aşık Paşa'nın torunlarından Şeyh Abdülkerim b. Şeyh Nurullah adında bir genç Şeyh ile görüştüm. Bu zat, buradan dört gün mesafede bulunan Kırşehirlidir...Buranın büyük bir camii vardır. 350 sene evvel yapıldığını bana söylediler. Çok güzel bir minberi olan bu caminin Ali Halife adında bir hatibi vardır... Geceyi bu handa geçirerek Cumartesi günü sabahleyin göçtük."*[15]

Buradan sonraki güzergâh Ilgın'a uğramaktadır. Ilgın'la ilgili fazlaca bilgiye yer verilmiştir. "*... Ayın 21. günü Bozok'tan göçerek, ikindi üzeri Ilgın'a vardık. Ilgın büyük bir Camii olan ve Deleği zade adıyla tanınmış Hacı Hızır'ın yaptırdığı bir hanı bulunan bir köydür. Bu köyün 25 Osmanî alan bir kadısı vardır.... Köye yakın erkekler için ayrı, kadınlar için ayrı, birbirine yakın iki hamamı vardır. 665/1266 tarihinde Sultan Gıyasüddin Keyhüsrev İbn Kılıç Arslan tarafından yaptırılan bu hamamlara girdik. Cidden çok muhteşem ve muazzam binalardır.*

Tabiattan sıcak suyu olan bu hamamların yanı başında pek muhkem yapılı büyük bir hanı vardır ki yaptıranın büyüklüğüne ve azametine delâlet eder. Soğukların şiddetinden Pazar gününü burada geçirdik. Ertesi günü göçtük."[16]

Bir sonraki durağın Akşehir olduğu anlaşılmaktadır. Kudbüddin Mekkî, Akşehir'in fiziki yapısıyla birlikte bir yıl önce Mekke-i Mükerreme'de hac esnasında tanıştığı şehrin kadısıyla aralarında vuku bulan görüşmeyi anlatmaktadır. "*... Ayın 23. günü Pazartesi günü ikindi üzeri Akşehir'e vardık. Soğukların şiddetiyle geceyi ve ertesi günü burada geçirmek zorunda kaldık.*

[13] Burada tanımlanan 'bir minareli cami' ibaresi, adı geçen yapının Ereğli Ulu Camii olabileceğini göstermektedir. Bazı araştırmacılar, Katip Çelebi ve Evliya Çelebi'den alıntılar yapmak suretiyle, Ereğli Ulu Cami'ni Kılıç Arslan dönemine tarihlendirmektedir. Bu hususta bkz. İ. Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Ereğli'si..*, s.493

[14] Ekrem Kâmil, agm., s.27-28.

[15] Ekrem Kâmil, agm., s.30.

[16] Ekrem Kâmil, agm., s.31.

Akşehir hoş, temiz, binaları güzel bir yerdir. Burada Hasan Paşa'nın imaretine indik. Bu Hasan Paşa, Sultan Bâyezid İbni Mehmed Han'ın kölesi idi. 920/1514 de Sultan Selimi'n Şah İsmail ile yaptığı Çaldıran muharebesinde şehid düşmüştür. Burada minberi ihtiva eden bir camii var. Bunun hatibi Abdurrahman İbn Mahmud'dur. Burada bir de medrese vardır ki müderrisi 14 Osmanî alan İsmail Çelebi'dir. Bu zat Tâcü'l-Halvetînin torunlarındandır.

Bu şehrin kadısı Hacı Ali Efendi idi, ki bununla geçen sene hacca geldiği zaman tanışmıştık... Bunun bir de âlim oğlu vardır, ki Sahib Medresesi'nde[17] *30 Osmanî ile müderristir."*[18]

3-Abdurrahman Gubârî

968/1561 yılında kaleme aldığı 'Menâsikü'l-Hac' adlı eseri 1203/1788 senesinde istinsah edilmiştir. Menâsikü'l-Hac adlı eser manzum olarak düzenlenmiştir. Eserde hac ibadeti sırasında nelere dikkat edilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Hac menzilleri hakkında bilgiye yer vermeden doğrudan doğruya hac ibadetini ilgilendiren konulara yoğunlaşmıştır. Gubârî aslen Akşehir doğumludur.[19]

4-Mehmed İbn Ömerü'l-Âşık

Mehmed İbn Ömerü'l-Aşık, 1005/1596 senesinde seyahatleri esnasında gezdiği ve gördüğü yerlerle ilgili bir eser kaleme almaya başlamış ve bir yıl sonra 1006/1597 senesinde tamamlamıştır.[20] Mehmed İbn Ömerü'l-Aşık, eserinde kaleme aldığı mekanların bazılarını bizzat ziyaret etmiş olabileceği gibi, bunun yanında bazılarıyla ilgili bilgileri ya bir diğer kaynaktan yada sözlü kaynaklardan aktarmayı tercih etmiştir. Örneğin, Konya ve Akşehir ile ilgili bilgilerin tamamen bu şekilde oluştuğu görülmektedir.

Konya'yla ilgili aktarımlar şöyledir. "Konya, İbn Said'e göre, meşhur bir şehirdir. Cenup tarafında bir dağ vardır. Garbinde de gölle nihayet bulan bir nehir akar. Konya'nın bu dağ cihetinde üç fersaha yakın ve nehir tarafında sulanmakta olan bahçeleri pek çoktur... Konya'nın meyveleri bol ve Kamerüddin adını taşıyan zerdalisi pek güzel ve şirindir. Burası önceleri, saltanat merkezi idi. Buranın kalesinde Eflâtun'un bir kabri vardır. Nüzhetü'l-kulûb'te yazıldığına göre Sultan Kılıç Arslan yontulmuş taşlardan bir kale bina etmiş içinde de kendisi için muhteşem bir saray yaptırmıştır.

[17] Taş Medrese olarak ta bilinmektedir. Anadolu Selçuklularından II. Keykavus zamanında 648/1250 yıllarında yapıldığı portalindeki kitabede belirtilmektedir. Yapı, Sahipata Fahreddin Ali'nin eserlerindedir. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Y. Demiralp, age., s.57; T. Samur, age., s.72.

[18] Ekrem Kâmil, agm., s.32-33.

[19] Abdurrahman Gubârî, *Menâsikü'l-Hacc*, Millet Ktp. No.820; Konya Bölge Yazmalar Ktp., No.4154.

[20] Mehmed İbn Ömerü'l-Aşık'ın *Menâzırü'l-Avâlim* adlı eseri Topkapı Sarayı Ktp., Revan Köşkü , No.1667'de kayıtlıdır. 1111/1699 yılında Mehmed İbn Ali tarafından istinsah edilmiştir. Yazma toplam 620 varaktan meydana gelmiştir. Bu hususta geniş bilgi için bkz. Ekrem Kâmil, agm., s.5-18.

Konya'nın harabeye yüz tutan suru Sultan Alâeddin Keykubad ve ümerası tarafından tamir ettirilmiştir. 20 arşın derinlikte olan hendeğinin dibinden başlayarak, 30 arşın yüksekliğinde bulunan surunun tepesine kadar yontulmuş taşlarla bina ettirilmiştir. 12 kapısı olan bu surun, çevresi 10 bin adımdan ziyadedir. Her kapının önünde kale vâri bir köşk vardır.

Konya'nın havası mutedildir. Suları güzel ve civar dağlardandır. Surun kapısında, bu suların içine aktığı 300 kadar musluklu bir büyük su haznesi vardır. Münbit ve mahsuldar olan Konya'da pamuk, buğday, arpa ve diğer hububatlar yetişir..."[21]

Öte yandan, Ilgın'la ilgili olanlar sözlü kaynaklardan derlenerek verilmiştir. "Ilgın kaplıcası; şayan-ı itimat bir zat olan dostlarımdan Hamid Mehmed Çelebi'den duyduğuma göre, bu kaplıca, Akşehir taraflarında Ilgın denilen kasabanın yakınındadır. Eski Rûm padişahlarından (Sultan Alâeddin tarafından kârgir bir hamam yaptırılmıştır. Bunun içinde büyük bir havuz vardır. İçine, bunun iki tarafındaki arslan ağzı musluklarından su akmaktadır. Bu kaplıca, felce, baras ve cüzzâma karşı pek nâfîdir..."[22]

Mehmed İbn Ömerü'l-Aşık'ın Akşehir'i tanıtan yazılarını *Nüzhetü'l-kulûb*[23] gibi coğrafya ve tarih kitaplarından alıntılar yapmak suretiyle tamamladığı görülür. Bu durumdan dolayı, hatalı bilgilerin tekrar edildiği açık bir biçimde görülmektedir.

5-Abdurrahman Hibrî

Abdurrahman Hibrî 1041/1632 yılında gerçekleştirdiği hac yolculuğu esnasında Edirne'den başlayarak Hicaz'a kadar yolculuk esnasında gördüğü ve yaşadığı olayları ve kutsal topraklara ait hatıralarını aktarmaktadır. Bu seyahatin Anadolu bölümünde yer alan Konya şehrine özel bir yer ayırmıştır.[24] Başta Konya olmak üzere Akşehir, Ilgın, Karapınar, Ereğli gibi ilçe ve köylerdeki izlenimlerini aktarmaktadır. "*Ertesi Akşehir nâm kasaba –ki İshaklı ile mâbeyni altı saatlik yoldur-nuzûl olundu. Bunda üç câmi'-i şerîf ve üç han vardır. Câmi'in biri Hasan Paşa'nındır ki Sultân Bâyezîd Hân asrının evâhırında 916 tarihinde binâ olunmuştur. Tarihi bu mısradır: 've hiye beyti umrî li'l-hâmidîn' yanında tabâkhânesi dahi vardır. Nasreddin Hoca bu câmi'in kurbündeki mezâristanda medfûndur. Tarîki sahrâlardır. Ertesi Ilgın nâm kasaba –ki Akşehir ile mâbeyni, on saatlik yoldur- nuzûl olundu. Bunda Kars Fâtihi Kara Mustafa Paşa'nın bir a'lâ câmi'i vardır ki, sene erba'a ve semânîne ve tis'a mi'ede binâ eylemişdir ve tarihi câmi'u'l-ahîr ve kurbünde bir kârgir çifte hanı vardır ve bunda bir câmi' ile bir han vardır. Tarîki sahrâlar ve girivlerdir. Ertesi Ladik*

[21] Mehmed İbn Ömerü'l-Aşık, agy, v.286-1; Ekrem Kâmil, agm., s.29.

[22] Mehmed İbn Ömerü'l-Aşık, agy, v.102-2; Ekrem Kâmil, agm., s.31.

[23] Karşılaştırma için bkz. Hamd-allah Mustavfî el-Kazvinî, *Nuzhat-al-Qulûb*, (Çev. G. Le Strange), London 1919, s.96.

[24] Abdurrahman b. Hasan Edirnevi, *Menâsik-i Hacc*, (İstinsah Ahmed Çelebi),Süleymaniye Ktp. Lala İsmail, No.104/3.

nâm karye –ki Ilgın ile mâbeyni on saatdir- nuzûl olundu. Bunda iki han vardır. Birisi Pîrî Paşa'nın. Malkoç Efendi bir hammâm binâsına mübâşeret edüp lâkin kendisi kalbe itmâmi'l-binâ fevt oldukda nâ-tamâm kalmışdır. Tarîki giriveler ve sahrâlardır. Ertesi Mahmiye-i Konya –ki Ladik ile mâbeyni on saatlik yoldur- nuzûl olundu. Bunda merhûm Sultân Süleyman'ın[25] *iki minâreli bir büyük câmi'-i şerîfi vardır –ki İstanbul'da Sultân Mehmed Hân câmi'-i şerîfi tarzındadır. Ve pişgâhında tabâk-hânesi ve kurbünde bir han vardır. Andan gayri yolcu konacak hanı yokdur. Mâ'adâsı bâzirgân hanları şeklindedir. Ücretle konulur. Bu câmi şehirden taşra Hazret-i Mevlânâ Asitânesi önündedir ve şehr içinde Sultân Alâeddin Keykubad'ın bir büyük câmi'i vardır ki içinde yetmiş aded mermer sütûnu vardır ve dahi kendinin türbesi içindedir. Sadreddin Konevî hazretleri merkadi kurbünde bir câmi' dahi vardır. Ve şehr içinde Arık-oğlu câmi'i demekle ma'rûf bir bî-nâzîr câmi'i vardır ki Tophâne'deki Ali Paşa tarzındadır ve bu câmi'in cânib-i şarkîsinde Saraç-zâde Abdülfettâh Ağa sene ihdâ ve erbâ'ine ve elfde bir han binâ eylemişdir ki fevkânî ve tahtânî odalara fakîr zehâb u iyâbda ol hana kondum idi. Ve bunlardan gayri beş altı câmi' dahi vardır. Birkaç medreseler dahi vardır ve altı hamâmı vardır. Konya'yı Selâtîn-i Selçûkî'den Kılıç Arslan Süleyman sene-i semânîn ve erba'a mi'ede feth edüp kendiye dârü'l-mülk edinmişdi ve kal'asın Selâtîn-i Selçûkîyeden Sultân Alâeddin binâ eylemişdir. Sitte ve işrine ve site mi'e de ve hazret-i Mevlânâ'nın vâlidi Sultanü'l-ulemâ zamanında gelmişdir ve Asitâne-i Mevlânâ pişgâhında olan şâdırvânı Sultân Selim Hân-ı evvel binâ eylemişdir ve Asitâne'nin, harem kubbelerin sene-i selâsîn ve elfde Bayram Paşa binâ eylemişdir. Ve Şems-i Tebrizî'nin merkadi üzerinde bir mevlevî-hâne dahi vardır. Ve bunda dahi oturak olmak mu'tâd-ı kadimdir. Tarîki nısfı girive ve nısfı sahrâdır. Ertesi İsmil nâm karye –ki Konya ile mâbeyni üç saatlik yoldur- nuzûl olundu. Bunda dahi bir câmi' vardır. Ve Kılavun Yusuf Paşa'nın toprak örtülü çifte hanı vardır. Ammâ suyu kuyuya muhtaçdır. Yâni muhtaç olmağla gehî bulunmaz. Tarîki sahrâdır. Ertesi Karapınar nâm menzil –ki İsmil ile mâbeyni dokuz saatdir- nuzûl olundu. Bunda Sultân Selim-i Sâni hazretlerinin iki minâreli bir câmi'i ve pişgâhında tabakhânesi ve bî-nâzîr çifte hanı ve hamâmı vardır. Ve binâsı isneteyn ve semânîne ve tis'ami'ede tamâm olmuşdur ki merhum Sultan Selim'in hanı tarihdir. Tarîki sahrâdır. Ertesi Ereğli nâm kasaba –ki Karapınar ile mâbeyni on saatdir- nuzûl olundu. Ve bunda Karaman oğlu'nun bir câmi'i ve bir hanı vardır. Ve Ekmekçi-zâde Ahmed Paşa dahi bir kârgîr han binâsına mübâşeret eyleyüp lâkin itmâmına muvaffak olmamışdır. Bunda dahi oturak olmak mu'tad olmuşdur. Tarîki sahrâdır. Ve bir mikdarı kumdur."*[26]

[25] Burada ifade edilen Sultan Süleyman Camii, günümüzde Sultan Selim Camii olarak adlandırılmaktadır. Tarihi kaynaklarda Süleymaniye ve Sultan Selim Camii şeklinde iki türlü söylenmiştir. Yukarıda, metnin devamındaki ifadeye göre, Mevlana Dergâhı'nın bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Daha önemli bir detay, Caminin İstanbul'daki Sultan II. Mehmed Han, yani Fatih Camii'ne benzerliğidir ki, Eski Fatih Camii olarak adlandırılan eser ile Konya Sultan Selim Camilerinin plan benzerlikleri bilinen bir durumdur. Bu hususta geniş bilgi için bkz. İ. Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi*, Konya 1997, s.528-535.

[26] Abdurrahman Hibrî, "Menâsik-i Mesâlik", (Haz. S. İlgürel), *İÜEF Tarih Dergisi*, S. 6, Ekim 1975, s.117-119.

Abdurrahman Hibrî, Ilgın ile Ladik arasında iki han mevcut bulunduğunu, bunlardan birisinin Pîrî Paşa Hanı olduğunu belirtir. Pîr ismine Anadolu Selçukluları zamanında Konya çevresine yerleşen Turgut oğullarının şeceresinde rastlamaktayız. Turgutoğlu Pîr Hüseyin Bey'in Sarayönü'nde banisi bulunduğu camii bu gün hala ayaktadır.[27]

Abdurrahman Hibrî'nin açıklamaları önemli tespitleri ortaya koymaktadır. Bunların başında, Konya şehrinin tarihi ve fiziki yapısını destekleyen bilgiler sunmakla birlikte, Mimarlık ve Sanat tarihini ilgilendiren detaylara da değinmiştir. Örneğin, Süleymaniye Camii olarak bahsedilen Sultan Selim II. Camii'nin, İstanbul'daki Sultan Mehmed (Eski Fatih)II. Camii tarzında olduğu ifade edilmiştir. Aslında burada zikredilen Süleymaniye Camii ifadesi bir gerçeğin ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır ki Abdurrahman Hibrî 1041/1632 senesinde Konya'yı ziyaret ettiğine göre, bu tarihte adı geçen caminin Sultan Süleyman I (1520-1566) tarafından inşa edildiği anlaşılmaktadır. O zaman, yapının niçin Sultan Selim II.(1566-1574) Camii olarak adlandırıldığı meselesi ise bir başka sorun olarak ortaya çıkmaktadır. İ. H. Konyalı, Caminin inşasına Sultan Süleyman I. tarafından başlanarak, Sultan Selim II tarafından tamamlandığını savunmaktadır.[28] Abdurrahman Hibrî'nin eseri, İstanbul Sultan Mehmed II (Eski Fatih) Camii'ne benzetmesi, yapının adı geçen tarihte tamamlandığının işaretidir. O zaman, Sultan Selim II ismini vermek için bir sebep kalıyor ki, adı geçen Padişah tarafından tamir ettirilmiş olma ihtimalidir. Bununla birlikte, Arıkoğlu Camii ile İstanbul Tophâne'deki Ali Paşa, kıyaslamasının yapılması manidardır. Arıkoğlu Camii'nin yeri Sinan Parekendesi Mahallesinde, Şerafeddin Camii banisi olan Arıkoğlu Memi tarafından yaptırılmıştır.[29]

Ereğli'de Ekmeci-zâde Ahmed Paşa'nın yapımına başlayıp tamamlayamadığı yapı, Bayram Paşa tarafından tamamlanmıştır. Ekmeci-zâde Ahmed Paşa 1617 yılında vefat ettiğine göre, bundan sonraki bir tarihte tamamlanmış olmalıdır.[30]

[27] Bu hususta geniş bilgi için bkz. M. Z. Oral, "Turgut oğulları Eserleri-Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, III, Ankara 1956, s.41; R. Duran, "Konya - Sarayönü'nde Üç Ahşap Camii", *Vakıflar Dergisi*, S.XX, Ankara 1988, s.48.

[28] İ. Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi*, s.534.

[29] İ. Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi*, s.550; Y. Oğuzoğlu, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında Konya Şehir Müesseseleri ve Sosyo-Ekonomik Yapısı Üzerinde Araştırma*, (AÜDTCF Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1980, s.12; Y. Küçükdağ, *Lale Devrinde Konya*, (S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi), Konya 1989, s.43.

[30] İ. H. Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Ereğli'si...*, s.559-561; C. Orhunlu, "Bayrampaşa Kervansarayı", *Vakıflar Dergisi*, S.X, Ankara, s.200; G. Apa, *Ereğli-Türk Devri Yapıları*, (S.Ü. , Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 2001, s.95.

6-Kadrî

Kadrî mahlasıyla eserler vermiş bulunun Abdülkadir Çelebi, 1056/1646 senesinde gerçekleştirdiği hac yolculuğu sırasında[31] gördüğü menziller hakkında bilgi aktarmakla birlikte, hac ibadetinin doğru bir biçimde gerçekleşebilmesi için gerekli kuralları sunmaktadır. Kadrî'nin eseri sekiz bölümden oluşmaktadır. İkinci bölümde İstanbul'dan başladığı menzilleri tanıtma işlemi altıncı bölüme kadar devam etmiştir. Bu menzilleri oldukça uzun uzadıya anlatmayı tercih eden Kadrî, eserin büyük bölümünü Şam, Kudüs, Medine ve Mekke şehirlerine tahsis etmiştir. Bu kadar geniş bir anlatım zenginliği içinde Akşehir'den başlayarak Ereğli'ye kadar devam eden güzergâhı yaklaşık dört varak halinde sunmuştur.[32] Kadrî'nin bu çalışması Konya ve çevresiyle ilgili bazı yeni malumatlar içermektedir. "*...Akşehir nâm mahalle varulur. Bolâvâdin'den on sâatlik yoldur...şehrin üç cami' vardır ki beyân olunur. Biri Sultân Süleymân, biri Sultân Alâeddin, biri dahi Hasan Pâşâ Cami'i'dir...beş mahalde dahi hamâmları vardır... Akşehir'den kalkıldıkda Ilgın nâm mahalle varulur. Onbir sâatlik yoldur... İki cami' vardır. Birine Mustafa Pâşâ Cami' dirler bir hoşca cami'dir. Birine dahi Turgud Begzâde Cami' dirler kiliseden dönmedir.Ve bir hamâmı vardır ona dahi Mustafa Pâşâ hamâmı dirler. Çarşu ve bâzârı bezâstânı ve hânları dahi vardır. Şehrin yakın mahalde bir göl vardır. Şehrin haricinde iki ılıca vardır... Ilgın'dan kalkıldıkda Lâdîk nâm mahalle varulur. Lâdîk'e varmadan mukaddem bir köy vardır yedi sâatde varulur. Arslanlı köyü(Kadınhanı) dirler. Bir cami' ve bir hân vardır. Arslanlı köy demeden murad çâbecâ(yer yer) taştan yapılmış arslan suretleri vardır... Ilgından Lâdîk'e on sâatlik yoldur. Lâdîk bir köydür. Bir cami' ve bir hamâmı vardır.*"[33]

Ilgın'daki Turgud Begzâde Camii olarak ifade edilen yapı, Pîr Hüseyin Bey yada diğer adıyla Çukur Cami'dir. İnşa tarihi olarak Anadolu Selçuklu dönemine kadar geriye giden bir sürece sahip bulunmakla birlikte, zamanla yapılan tamir ve tadilatlara binaen başka isimlerle anıldığı anlaşılmaktadır. [34]

Burada zikredilen Arslanlı köy, bugünkü Kadınhanı ilçesidir. Kadınhanı, Ilgın-Ladik arasında bulunmaktadır. Bahsedilen han halen mevcuttur. Han yapımında kullanılan devşirme malzemelerden hareketle Arslanlı köy denildiği açık bir biçimde vurgulanmaktadır.

Daha sonra Ladik'ten Konya'ya kadar olan yolculuk ve Konya'daki ziyaret yerlerinden bahsedilir. "*...Konya büyük şehirdir. Ve bir büyük kal'ası vardır. Burçları cümle musavverdir. Şehrin bir mikdarı kal'ada ve bir mikdarı kal'a haricindedir. Bezâstânı kal'adadır. Cami'leri gayet çokdur. İkisi salâtîndır biri Sultân Süleymân'dır ki hariç kal'adadır...biri dahi Sultân Alâeddin dir ki kal'a içinde bir yüksek mahalde vaki'*

[31] M. Coşkun, *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*, Ankara 2002, s.24-25.

[32] Kadrî, *Menâzilü't-Tarîk ilâ Beyti'llâhi'l-Atîk*, Millet Ktp., A.Emir T., No. 892. Adı geçen eser daha evvel, İ. Atlan tarafından Konya İpek Yolu Dergisi'nde müellif adı verilmeden tanıtılmıştır. Bu hususta bkz. İ.Altan, "Hacc Yolunda Konya Menzilleri", *Yeni İpek Yolu*, S.106, Konya 1996, s.47-48.

[33] Kadrî, agy., v.8.

[34] M. Z. Oral, agm., s.42; T. Samur, *Ilgın'da Türk Devri Yapıları*, Konya 1992, s.15.

olmuş kiliseden dönme bir büyük cami'dir.[35] *Minberi ve mihrâbı hayli münakkaşdır. Sultân Alâeddin anda medfundur. Türbeye Cami'den geçilir. Babası ve dedesi dahi dahilinde medfundur. Ol mahalde bir sarnıç vardır suyu gayetiyle sovukdur. Şems-i Tebrizî hazretlerinin dahi kal'a içinde bir mahalde makamları vardır. Onda dahi mukâbele olur. Amma kendileri ne mahalde medfun olmalarında ihtilâf etmişlerdir. Menlâ hünkâr hazretleri kala' haricinde medfundur. Rahmetullahi tea'la türbeleri vardır. Azim binâdır. Gedik Pâşa merhum bina eylemişdir ve türbenin kubbesinin taşrası kâşidir ve hayli münakkaşdır ve türbe içinde kabirleri bir saffe üzeredir etrafı gümüş kafesdir. Sultânü'l-Ulemâ ki babalarıdır anlar dahi onda medfundur. Kabri sair kabirlerden yüksekdir...Türbenin içinde bir mescid vardır. Ve türbenin haremi vardır. Harem içinde bir azîm şadırvân vardır... Şeyhi, Menlâ hünkâr hazretlerinin evlâdındandır. Ve türbede bir mahalde hoş nasîhat yazılmıştır ki Hadîs-i sahihdir. 'Selâmetü'l-insân fi hıfzı'l-lisân' ve şehrin altı mahalde hamâmı vardır. Dördü kal'ada ikisi haricindedir. Ve hânları ve çarşu ve bâzârı mükemmeldir. Hususan helvâcı dükkanları helvâsı gayet latîf olur ve bir latîfe vardır ki 'Konya'da helvayı adama topuz ile yidiriler' dirler... Ve Merâm dirler bir vadi vardır bir sâatte varulur. Bâğ ve bâğçelü bir cây-ı zibâdır. Ol şehrin halkı vakt-i germada anda giderler. Ve Merâm'ın bir hoşca hamâmı vardır ve ol hamâmın bir şadırvânı vardır hayli yüksek akar. Bu beyt onda tahrîr olunmuşdur.*

Beyt: İrişür fıskıyyesi akdıkca dâim bamına,

Cennete girmek dilersen gir Merâm Hamâmı'na

Ol yerin mesîresi bir yüksek mahalde bir köşk vardır.ve bir kahvehâne dahi vardır. Ve bir akarsu vardır. Merâm'ın içinden geçer ve Konya şehri haricindedir. Namâzgâh dirler bir suffe vardır bir hoşca mesîredir."[36]

Kadrî, Selçuklu yapıları ve Sultanlarıyla ilgili bilgiler verdikten sonra Mevlâ-nâ'nın külliyesini oldukça detaylı bir biçimde anlatmaktadır. İfadelerden Türbenin kubbesinin çinilerle bezeli olduğunu ve kabirlerin etrafının gümüş kafes ile çevrili olduğu vurgulanmaktadır. Yapılar arasında en çok Meram'daki hamam methedilmiş ve cennet kıyaslaması yapılacak kadar abartılmıştır. Ayrıca, Meram'ın önemli bir mesire yeri olduğuna dikkat çekilmiştir.

Diğer menâsiklerde Konya'dan sonraki güzergâh olarak İsmil'den söz edilirken, Kadrî'nin güzergâhı Göçü Köyü'nden geçmektedir. Gerçi Kadrî metnin içinde bu menzillerin her ikisinden de söz ederek İsmil geçidinin güçlüğüne vurgu yapılmaktadır: "*Menzil-i Göçü, Konya'dan kalkıldıkda yol içidir. Biri İsmil yoludur ki ertegün Karabınâr nâm mahalle varulur. Lakin İsmil geçidi dirler bir azîm su vardır geçilmede pek tâb çekilmekle ol yola çokluk yolcu gitmez.*"[37]

[35] Yazar, Alâeddin Camii'nin devşirme sütunlarına aldanarak kiliseden çevrilme olduğu kanaatine kapılmış olmalıdır. Çünkü bu görüşü destekleyecek baş delil ortaya koymadığına göre, başka değerlendirmek mümkün değildir.

[36] Kadrî, agy., v.9-11.

[37] Kadrî, agy., v.11.

Karapınar ve Ereğli ile ilgili şu izlenimler aktarılır: "*Göçü'den kalkıldıkda Karabınâr nâm mahalle varulur. Karabınâr bir karyedir ve küçük kal'ası vardır. İçinde iki minâreli bir hoşca cami' ve hareminde bir şadırvânı ... ve bir hamâmı... mükellef hânı vardır. Ereğli nâm mahal bâğ ve bâhcelu bir hoş vâdi-i dilguşâdır. Bir cami' ve iki hamâmı vardır. Ve hânları muhassal cümle carşu ve bâzârı mükemmeldir... Ereğli içinde bir nehr-i azîm akar... Şehr-i Ereğli cümle Medine-i Münevvere vakfıdır.*"[38] Ereğli'yle ilgili bilinen bilgiler tekrar edilmiştir. Ancak, genellikle Ereğli'de üç cami ismi zikredilirken bu kez sadece bir camiden bahsedilmektedir. Çarşı ve pazarları her zaman dillere destan özelliktedir. Bunun yanında yeşillikleri ve sularının bolluğu ziyaretçilerin hem fikir olduğu bir durumdur.

7-Katip Çelebi

Katip Çelebi'nin 1058/1648 yılında Sultan IV. Mehmed için kaleme aldığı 'Cıhannümâ' adlı eserde, Konya ile ilgili önemli bilgiler ortaya koymaktadır. Eser bir çok alıntıdan oluşan derleme türündeki bir çalışma olduğu açık bir biçimde görülmektedir. İktibas edilen kitaplar arasında coğrafya kitaplarının çokluğu dikkati çekmektedir. Adı geçen iktibaslardan kaynaklanan bazı yanlış bilgilerin aktarıldığı da fark edilmektedir. Örneğin aşağıda verilen bilgilerin büyük bir kısmı kendinden evvel yazılanların tekrarı durumundadır. "*Konya... Bunun kal'asini Sultan Kılıçarslân-ı Selçukî tâştan yaptı. Darü'l-mülkü ve tahtı idi. Kendu sarâyında bir eyvan-ı azîm binâ itti. Ba'de suru harabe-i müşerref oldukda Sultân Alâeddin Keykubad-ı Selçukî ve ümerâsı tecdîd idub tâş ile ka'r-ı hendegin yaptılır. Hendegi yirmi zirâ' irtifâ' divarı otuz zira'dır. Bu surun on iki kapusı olub her birinin büyük kasr şeklinde kuleleri vardır... Suyu dâğdan gelur. Anın için bab-ı surda bir kubbe-i azîme vardır. Haricinde üçyüz kadar lüle âb cari olur. Şehre münkasımdır... Ekser bağistân cânib-i cebeldedir.. Bunda bir nev' asümânî şukûfe olur ki ehli ana debbağ çiçeği dirler. Tahmini her sene sair mezrûât gibi ekib bicerler. Ve bununla debbağlar asümân gönü edim ve sahtiyân tabbağ iderler Bilâd-ı Ruma ve Frenge gider...İsmil'in karşusında olân dâğlara Fodul Baba dâğları dirler imiş. Ehl-i İsmil anlara gusfendisu(koyunları) sayd(avlamak) itmek olmaz. Fodul Baba sürüsü dirler ve anun himâyesinde dirler. Destur ile gurbân taleb idub iki üç gusfend saydına cür'et idub üçden ziyadesine sayd cür'et etmezler. Anlarda meşhurdur eger ziyâde olursa elbette ol adama ukubetler gelur. Hani ba'zusu helâk olmuştur hatta bir asırda Konya Pâşâsı ol koyunlara ta'arruz etmişdir. Azîm ukubetlere uğradı. Ve bu koyunların sürüsü iki bin kadar ve daha ziyâdedir. Halâ ol dağda ne ağâç ne su vardır...*"[39]

Katip Çelebi'nin Konya hakkında öne çıkardığı özelliklerinden biri 'asümânî şukufe' olarak adlandırdığı debbağ çiçeğidir ki bu çiçekten elde edilen boya maddesinin deri işlerinde ne kadar önemli hammadde olduğu ifade edilmektedir. Daha da önemlisi, bu yolla elde edilen derilerin Avrupa ülkelerine ihraç edilmiş

[38] Ay. yer.

[39] Katib Çelebi, *Cihannüma*, İstanbul 1245, Matbaa-i Amire, s.615(Yusuf Ağa Ktp., No.4111); İ. Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi*, s.21-22.

olması hem Konya ekonomisi hem de ülke ekonomisi bakımından manidardır. Bunlara ilaveten Katip Çelebi, Konya'nın su mimarisini doğrudan ilgilendiren açıklamalarda bulunmaktadır. Konya'nın suyunun Meram bölgesinden geldiğini ve üç yüz lüle tarafından şehrin muhtelif yerlerine taksim edildiğini belirtmektedir. Konya ile ilgili izlenimler İsmil yakınlarındaki Fodul Baba dağları(Bozdağlar) olarak adlandırılan dağlık arazideki yaban koyunlarının mevcudiyeti ve onları avlamanın yasaklanmasıyla ilgili menkıbelere dayanan gerekçelerle devam edilmektedir. Hatta bu menkıbe, bir örnekle somutlaştırılmak istenmiştir.

Ereğli'yle ilgili izlenimler antik kalıntılar üzerinde yoğunlaşırken, özellikle İvriz'deki su anıtındaki betimlemeler figür ve motif olarak irdelenmektedir. "*Ereğli ism-i kadimi Herakle-i Karaman, bir kasaba-i azîmedir ki yirmi iki mahallesi vardır ve her birinde mahsus mesâcit ve dört cami' vardır ki birisi Karamanoğlu İbrahim Beg binâsıdır ve birisi Şihabeddin Maktûl'e mensubdur ve anda türbesi vardır ve iki hamâmı vardır. Kadimden şehri almasın deyu etrafına toprâk döküb gûya bir divar içinde olmuştur... Farza kasaba bazı tilâl(tepeler) ile muhât olmuş gibidir. Sonradan muhdes sûru vardır ki bir tarafı bârû(kale)nun vasatında çekilmiştir. Bu kasabanın çayırı ve suları bir hemvar(düz) sahrada vakı' olub Erdost nâm kûh dâmeninde(etek) vâkı' olmuştur. Kadîmü'l-eyyâmda öşrî mahsulü Haremeyn-i Şerifeyn fukarasına vakıfdır... Hâlâ ol menba'da vakı' Abriz nam karyenin emiri ve kebiri Ebrindos nam bir kâfir yiğidin şekli olmak üzere ol heykel bir elinde bir deste sünbüle ve bir elinde iki hûşe (salkım) engür (üzüm) suret-i nakş ve tasvir olunmuş... Kasaba hâlâ vakfıdır ve bu kasabada Kılıçarslan'ın bir cami' atiki ve Rüstem Paşa'nın bir hanı vardır. Ekmekcioğlu Ahmed Paşa dahi bir hân-ı cedide şuru'edüb nâtemam kalmıştır...*[40]"

Ereğli izlenimleri arasında yer alan bir detay, eski çağ tarihine ışık tutacak durumdadır. Katip Çelebi, İvriz'deki kaya kabartmasını literatüre taşıyan ilk müellif olmalıdır. Çünkü, yukarıda tasvir edilen; "*Abriz nam karyenin emiri ve kebiri Ebrindos nam bir kâfir yiğidin şekli olmak üzere ol heykel bir elinde bir deste sünbüle ve bir elinde iki hûşe (salkım) engür (üzüm) sureti nakş ve tasvir olunmuş.*"[41] ibaresiyle Hitit döneminin su anıtını ince ayrıntılarına kadar tanımlamaktadır. Tanımlama daha sonraki batılı seyyahların kitaplarında sürekli yer almıştır. Su anıtı Hitit tarihinin aydınlatılmasında oldukça önemli bir referans kaynağı olmuştur.

8-Evliya Çelebi

Yüzyılın en önemli seyyahlarından olan Evliya Çelebi, sadece hac güzergâhında bulunan şehirleri aktarmamakta, bazen de bir elçi yada orduyla birlikte hareket eden bir nefer gibi Osmanlı toprakları dahilinde olduğu kadar zaman zaman bu coğrafyanın dışına çıkarak gördüklerini ve yaşadıklarını yazıya dökmüştür. İşte Evliya Çelebi'nin 1060/1650 senesinde gezdiği, gördüğü ve yazıya aktardığı Konya şehrini geniş bir biçimde aktarmaya çalışalım: "*Konya Kalesi'nin yapıcısı,*

[40] Katib Çelebi, age., s.616-617; İ. Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Ereğli'si...*, s.26-27.

[41] Katib Çelebi, age., s.617.

Yunanlılardan Yenvan Tarihi'nin sahibinin yazdığına göre, Nişan oğlu Aleksandır oğlu Harkılan'dır... Buraya Müslümanlardan ilk olarak gelen, Selçuklulardan Alâeddin Keykubad'dır. Bunlar Anadolu Selçuklularındandır. Selçuklu, Mahan diyarından Danişmendoğulları ile gelerek Azerbaycan ülkelerini fethetmişler ve amca oğulları Çobanbay'ı buraya hâkim tâyin etmişlerdir..." [42]

Evliya Çelebi, Konya Kalesi'nin fiziki yapısını en ince detaylarına kadar aktarmaya çalışmıştır:"*Konya Kalesi'nin şekli:569 tarihinde, yontma taş ile Sultan Mesud'un oğlu Sultan İzzeddin Kılıç Arslan inşa ettirip sağlamlaştırarak, dördüncü yapıcısı olmuştur. Bir de sultan divanhânesi yaptırmıştı ki, o asırda Kisra eyvanından daha üstündü. Zelzeleden yıkıldığında Keykubad tarafından onarılmış ve bir hendek kazılmıştı ki, derinliği onbir, genişliği elli ve surlarının yüksekliği otuz melik zira'dır*[43]*. Dış kısmındaki hisar duvarının çevresi onbin adımdır. Atpazarı kapısı üzerinde zincirlerle asılmış bir kuru at kafasına gem vurup, gösteriş için koymuşlardır. Binici olan bu memleket halkına nasihat için konmuştur. Yani avrata ve ata güvenmeyip, at kuru kafa olsa da ağzından gemi, başından dizgin ve yuları eksik etmeyesin demektir. İç kalenin avlusu belli değildir. Bu kale Selçuklular zamanında oniki kapılı idiyse de, Osmanlıların eline geçtikte dördü bırakılıp diğerleri kapatılmıştır. Kalenin her tarafı çeşitli sanat eserleriyle süslenmiştir. En son olarak, Sultan Alâeddin Keykubad'ın oğlu Gıyaseddin yeniden yaptırmıştır...*"[44]

Daha sonra Evliya Çelebi Konya şehrinin tarihiyle ilgili Anadolu Selçukluları'ndan başlayarak Osmanlı dönemine kadar yaşananlarla ilgili yüzeysel bilgiler aktarmaktadır: "*Anadolu Selçuklularının en son hükümdarı Alâaddin'dir. Hepsi ondört padişahtır. 699 tarihinde, Ertuğrul Bey'in oğlu Osman Bey, hutbe okutup para bastırarak Emir olmuştur. Bu Konya havalisi Karamanoğulları'nın ellerinde kalıp, Kosava savaşında Hüdâvendigâr Gazi şehid olduktan sonra evvelce itaat etmiş olan Karamanoğulları da isyan etmiştir.*

Bunun üzerine 792 tarihinde, Yıldırım Bâyezid Han büyük bir ordu ile yıldırım gibi yetişip Konya kalesini aman ve zaman vermeyerek fethetti. Bu şekilde Selçukluların eski merkezi, dârü'l-emân Karaman ülkesinin Konya şehri de Osmanlı şehirlerinden oldu. Kanunî Sultan Süleyman Han kanunu üzere hâlâ Karaman eyâleti namiyle ayrı bir eyâlet olup, paşa idaresindedir... Her tarafı mükemmel bir şehirdir. Bu büyük şehir, Meram dağının doğu tarafında düz bir ovada kurulmuş olup, bir saatlik mesafededir."[45]

Evliya Çelebi Konya şehrinin dini yapıları, eğitim kurumları, su mimarisi, iklimine varıncaya kadar oldukça geniş izlenimler aktarmaktadır. "*En eski câmi, iç kalede Sultan birinci Alâaddin Câmii'dir. Diller ile anlatılmayacak, kalemler ile yazılamayacak kadar güzel bir camidir. Fakat iç kalede olduğundan cemaati az olmak-*

[42] Evliya Çelebi, *Tam Metin Seyahatnâme*, III-IV, İstanbul 1993, s.9.

[43] Bir zira' yaklaşık 75-90 cm. arasında değişen değerlere sahiptir. Bu hususta geniş bilgi için bkz. F. Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1982, s.1430.

[44] Evliya Çelebi, age., s.10.

[45] Ay. es., s.10.

tadır. Bu iç kale yüksek bir yerdedir. Mükemmel cebhâneleri ve topları vardır. Bu kalenin doğu ve kuzey tarafları küçük bir göldür. Konya'dan geçen bütün pınarlar bu göle akarlar.

Sultan Süleyman Camii: Birer tabakalı, minareli, geniş avlulu, has mermer ile kaplı nur bir câmidir. Mescidleri de çoktur. Medreselerin en meşhuru Nalıncı Medresesi'dir. Onbir aded darü'l-kurrâ'sı vardır. Üç yerde dârü'l-hadis, yüz yetmiş yerde sıbyan mektebi vardır. Her yıl surre ve atiyyesi verilen kırk kadar derviş tekkesi vardır. En meşhuru Hazret-i Şems-i Tebrizî Tekkesi'dir ki, yüksek bir kubbesi olup onda da Mevlâna âyinleri yapılır. Mahkemeye yakın eski bir tekkedir. Çeşmeleri de çoktur. Kaynakları hep Meram dağında olup, taksim kubbesinden gelir. Üç yüzden fazla tatlı sebili vardır. Onbir aded ziyaret yeri olup, yiyeceği daima bol olanları Hazret-i Mevlânâ Tekkesi ile Sultan Süleyman Tekkesi'dir. Hamamlarının en meşhuru Asitâne hamamı olup, eski usûl suyu ve havası güzel, iç açıcı bir hamamdır. Kale içinde Sungur hamamı da böyledir.

Vilâyet ayânının dediklerine göre, saraylarında seksen kadar saray hamamı vardır. Üçyüz kırk kadar bağlı, bahçeli, akarsulu büyük sarayları vardır. Paşa sarayı meşhurdur. Hanlarından, At pazarı kapısı dışında Bağdad Fatihi'nin ilk annesi Kösem Sultan'ın yaptırdığı han meşhurdur. Ayrıca yirmi altı aded han vardır. Bedestanıyla beraber toplam bindokuzyüz büyük dükkânı bulunur. Yüzlercesi baştan başa kâgir, bina ve demir kapılı kanatlar ile örtülü kurşun kaplı bedestandaki zengin tüccarlarda dünyanın bütün kıymetli eşyaları bulunur. Sipahpazarı, sarachânesi, tahtakalesi güzel ve düzenlidir.

Suyu ve havasının güzelliğinden, halkı sağlam ve sıhhatli kimselerdir. Öyle yaşlı kimseler vardır ki, kuvvetleri gitmiş, ömrü yüzyetmişe yetmiş, güçleri bitmiş oldukları halde yine dinç olurlar. Bilginleri olgun, efendi ve dürüst kimselerdir. Konya'nın helvacı ve berberleri dillere destandır.

Eşrâf ve ayânın önde geleni, Hazret-i Mevlânâ'nın oğlu Halim Çelebi'dir. Yirmi kadar, Eflâtun ve İbn Sinâ'dan örnekler veren hakim, cerrah, tabib bilginleri vardır. Sohbet ettiğimiz kimseler arasında duası kabul olunan büyük kimseler vardır. Askerî kumandanların hepsi samur kürk ve güzel elbiseler giyerler. Uleması da çeşit çeşit sof ve melâyi kumaşlar giyerler. Tarikata bağlı kimseler, Mevlânâ'ya bağlı olduklarından, Mevlevi külahları üzerine sarık sararlar.

Halkın hepsi Türk'tür. Açık-seçik ve güzel konuşan kimseleri vardır. Suyu ve havası gayet güzeldir. 'Mâretü'n-Numan ve Halebü'ş-sehba havasından daha hoştur' derler. Hakikaten seher vakti sabah rüzgârından insan taze hayat bulur.

Kale dışında su taksimi için bir kubbe yapılmıştır. O kubbeden 366 çeşmeye su dağılıp şehrin câmi, mescid, han ve hamamlarına, ayân saraylarına hep buradan su gider. Kaynağı, Meram dağındadır. Ayrıca 2700 su kuyusu bulunur ki bostanlar sulanır. Bütün nebatlar bu şekilde yetişir. Şehir beşinci iklimin ortasında olup, yaz ve kışı normaldir. Yedi türlü buğdayı olup, devedişi tabir edileni ancak Şam civarında yetişir... Kuyumcuları, külâhcıları, terzileri ve berberleri meşhurdur. Dericileri de Osmanlı ülkesinin en iyileridir.

Meram dağında bir çeşit çiçek yetişir ki, çivid rengindedir. Dericileri onunla derileri tabaklayıp gök rengi, şeftali sarısı, turuncu ve kırmızı deriler yaparlar. Bu deriler, Arabistan ve Acemistanda çok meşhurdur. Yiyeceklerden beyaz ekmeği, kâhisi(simit), çöreği, balı, böreği, çeşitli helvaları, zülbiyesi, pandisi, pişmaniyesi ve tahini de çok meşhurdur. Hele sabunisi ve beyaz çinisini âşıklar yediğinde lezzetinden dimâları açılır. Özel olarak helvacı çarşısı vardır. 'Konya'da adama helvayı döğerek yedirirler' sözü meşhurdur. Meyvelerinden Meram dağında 'kamerü'ddevle ve kamerü'ddin' adıyla iki çeşit kayısı yetişir ki, Şam'ın kaysısından daha lezzetli, sulu ve tatlıdır. Yirmi çeşit armudu, kiraz, şeftali, üzüm sarması ve badem kırması olur. Burada tabiat şartları gereğince limon, turunç, nar, incir ve zeytin gibi meyveler olmaz."[46]

Konya şehrinin mesire yerleriyle ilgili önemli kıyaslamalara yer verilmiştir. "*Herkes bütün gezginler, Konya'nın gezi yerlerini ve bahçelerini methederler. Ben de yirminci seyâhatim olan bu seferime kadar, hakikaten böyle bahçeler görmedim. Budin hududunda Peçevi Sirem şehrinin kale ardındaki Baruthane mesiresi, Kırım yarımadasının Sodak bağı, İstanbul'un yüzyetmişten fazla bahçe ve gülistanları, Malatya'nın Uspuzu'su, Tebriz'in Şah-ı Cihan bağı bu Konya'nın Meram mesiresinin yanında bir çimenlik bile olamaz.*"[47]

Şehrin uleması unutulmamış ve bu anlatımdaki yerini almıştır. Bunlar arasında Mevlânâ Celâleddin Rumî ilk sırada ifade edilmektedir. Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin doğumu, hicreti, uğradığı mekanlar, çocukları ve yazdığı eserler hakkında tafsilatlı bilgiler aktarılmaktadır. Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin dergâhı ve mimarisiyle ilgili malumat mevcuttur: "*Sultan Süleyman Han tarafından yaptırılmıştır. Daha nice Melik ve sultan bu tekkeyi tamir ettirmiştir ama, Süleyman Han, Bağdad fethine giderken buraya ikiyüz kese masraf bırakmıştır. Bağdad'ı fethedip geldikten sonra, önce bilginler sultanının oğlu Molla Hünkâr'ın sandukasını altın sırmalarla donatarak etrafını gümüş parmaklıklarla çevirtmiş, sonra dört tarafına hüsn-i hat ile âyetler yazdırarak gümüş kapkacak, şamdan, buhurdan, gülsuyu kabları, meşalelikler, binlerce süslü kandil ve süslü avizeler ile donatmıştır. Hazret-i Sultanü'l-Ulemâ'nın sandukasını hepsinden yüksek, Molla Hünkâr'ınki ondan alçakça yapılmıştır. Mübârek başlarında Mevlevî külahları üzerine beyaz sarıklar vardır. Keşmir ve Lahor şalları ve tıslân-ı sünnet-i Muhammedî ile öyle sevimli ve gösterişli kabirlerdir ki, avludan gören insan heyecana kapılıp adeta dehşete düşer. Bu kabirler semâhânenin kıble tarafına düşen köşesinde olup etrafları parmaklıklıdır. Üzerlerinde ayrı ayrı kubbeleri yoktur. Semâhâne meydanı cilâlı, geniş bir yerdir. Bundan başka çalgı çalacak ve ibadet edecek yerleri, mihrabı ve sütunlarla yapılmış binaları olan bir tekkedir. Beyaz ham mermer ile döşenmiş geniş avlusu vardır. Pencereleri, etraftaki ağaçlıklara bakar. Haftada bir defa Mevlevî âyini yapılır. Bu âyinlere üçyüz kişiden fazla insan katılır. Kimi molla, kimi bey, kimi paşa, her biri birer bağın gülü olan Allah'ın ârifleri, dünya yaşantısını unutup Mevlânâ tekkesinde semâ ederek zikr ederler...*

[46] Ay.es., s.10-12.
[47] Ay.es., s.12.

Tekkede bulunan kiler, fırın, mutfak ve yemekhâne de Süleyman Han'ın hayratıdır. Bu tekkenin yanında iki minareli bir cami, bir medrese, bir ziyafet yeri vardır ki, bunlar da Süleyman Han tarafından yaptırılmıştır. Bu hayır yerlerinin hepsi de kâgir yapı olup kubbeler ile örtülü, baştan başa mermerlerle kaplı büyük binalardır. Osmanlı ülkesinde böyle büyük tekke daha yoktur."[48]

Evliya Çelebi daha sonra Konya'nın diğer evliyalarından Sadreddin Konevî'den bahsetmektedir. Onun Muhiddin İbn Arabî ile olan akrabalık derecesini belirtikten sonra Muhiddin İbn Arabî'nin Sadreddin Konevî'ye yaptığı ilmi katkıları dile getirmektedir.[49]

Evliya Çelebi Konya şehrinden sonra İsmil üzerinden Karapınar'a ulaşır ve Karapınar'da Süleyman Han Camii, mescidleri, tekkeleri, sübyan mektepleri ve bedesten hakkında gördüklerini kaleme döker. Süleyman Han Camii'nin Mimar Sinan'ın (1489-1588) eseri olduğunu özellikle vurgular.[50]

Evliya Çelebi, Karapınar'dan sonra Ereğli'ye ulaşır. Ereğli şehrinin antik dönem tarihi hakkında kısa bilgi verdikten sonra Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad tarafından nasıl fethedildiğine değinir. Osmanlılar döneminde Fatih Sultan Mehmed (1432-1481) tarafından kalenin fethedilişi anlatılmaktadır. Bunun yanında, Evliya Çelebi, Ereğli şehrinin Haremeyn vakfı olduğunu aktarır. Ereğli'nin mimari eserleri arasında büyük saraylar, Koca Mehmetpaşa Camii[51](Süleyman Han'ın veziri tarafından Mimar Sinan'a inşa ettirilmiştir.), Tekke, mescidler ile birlikte Rüstem Paşa Kervansarayı'ndan bahseder. En son olarak, el-Mevlâ İskenderzâde Abdürrahim Efendi'nin türbesine değinir.[52]

9-Amcazade Ali b. Şaban

Amcazade Ali b. Şaban 1089/1678 tarihinde 'Menâsik-i Hacc' adlı eser yazmıştır. Eser bir bakıma hac rehberi durumundadır. Rehberin büyük bir bölümü hacda dikkat edilmesi gereken kurallardan oluşurken, eserin son bölümünde menzillerin listesi oluşturulmuştur. Bunlar arasında Akşehir'den Ereğli'ye kadar uzanan güzergâhın uzaklıkları saat olarak ifade edilmiştir.[53]

10-Nâbî

Şair ve edib kimliğiyle tanınan Nâbî'nin kaleme aldığı 'Tuhfetü'l-Harameyn' isimli eseri, hac menzilleri ve bu menzillerde karşılaştığı ziyaretgâhları kapsamaktadır. Yolculuğuna İstanbul Kartal'dan başlayan Nâbî, gittiği menzillerle ilgili izle-

[48] Ay.es., s.15.
[49] Ay. yer.
[50] Ay.es., s.16.
[51] Ereğli'de maalesef bu caminin yeri tespit edilememiştir. İ. Hakkı Konyalı da böyle bir yapıya ulaşamamaktan yakınmaktadır. Bu hususta bkz. İ. Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleriyle Konya Ereğli'si...*, s.474.
[52] Evliya Çelebi, age., s.17.
[53] Amcazade Ali b. Şaban, *Menâsikü'l-Hacc*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, No. 1010/1, v.90.

nimlerini manzum bir biçimde takdim ederek, çalışmadaki edebi yönü ön plana çıkarmaktadır. Gittiği konaklardaki gördüklerini zaman zaman kendinden önceki şairlerin beyitleriyle süslemekten geri kalmamıştır. Nâbî, saray desteğiyle 1090/1679 senesinde başladığı hac yolculuğu esnasında Akşehir'den itibaren Konya ve çevresini oldukça belâgatlı cümlelerle tarif etmiştir.[54] Mesela, Akşehir'de Şeyh Mahmud Hayrânî ve Nimetullah Nahcivânî hazretlerinin türbeleriyle birlikte Hoca Nasreddin'in makamını ziyaret etmiştir. Daha sonra Konya şehrini Yunan ülkelerinin merkezi ve Eflatun'un yattığı yer olarak tanımlamakla birlikte, evliyaların bol olduğu latif toprak parçası olarak sözünü bitirmektedir. Özellikle Mevlânâ Celâleddin Rumî'yi anlatırken; irfân deryasında gark olmuş, yüksek makam sahibi ve Mesnevisiyle manevi gönülleri süsleyen olarak vasıflandırmaktadır. Mevlânâ'nın türbesine yapılan ziyareti oldukça geniş bir biçimde ifade ederek şunları dile getirmektedir: "*...Hakkâ bir kubbe-i refî'a-i gerdûn-nümûndur ki 'ıkd-ı Süreyyâ âvîze-i gerden-i küngüre-i berrâk ve nevk-i küngüri mîl-i sürme-i dide-i sükkan-ı seb'tıbâkdur. Zîr-i kubbe-i celâlet destgâhında mücerred kendülerün ve peder-i 'âli-güherleri hazret-i Sultânü'l-ulemâ Bahâe'ddin hazretlerinün âsâyişgâh-ı hâssâları olup tâk-ı kubbe ile bâzu-be-bâzu-yı ittisâl olan tâklar sâyesinde ferzend-i edîb-i vâllâ-nijâdları hazret-i Sultan Veled ve yine kenâre-nişîn... sikke-dâr-ı hâlisü'l-'ayyâr-ı darb-hâne-i ma'nâ ve müzehhib-i ser-safha-i nüsha-i hüdâ Selahaddin-i Zer-kûb-ı Konevî ve şimşir tiz-bâzû-yı tevfik...hazret-i Çelebi Hüsameddin ve sair evlâd-ı emcâdları âsûde-i habgâh-ı rahmet-penah-ı mezarları olup...*"[55] Daha sonra Sadreddin Konevî Türbesi'ne yaptığı ziyaret ve orada gördüklerini aktarmaktadır. Bu izlenimlerin başında Sadreddin Konevî'nin türbesinin üzeri açık bulunan külah kısmı dikkatini çekmektedir. "*...Ba'de sadru's-sudûr-ı encümen-i hakîkat...cenâb-ı Şeyh Sadred-din-i Konevî hazretlerinün hâk-i müşgîni feyz-âyînleri...fevkince bâlâ-yı mezâr-ı 'ıtr-âmîzlerinde mânende-i micmer-i müşebbek çûb-ı tirâşideden sâhte bir kubbe-i kafes-sîmâ vâki' olmuşdur ....*" [56] Bunun yanında onun ilmi kişiliğinden ve yüksek bilgilerini öven ifadeler kullanmaktadır. Daha sonra, Sadreddin Konevî'nin dolaplarında yer alan nadide kitaplardan bahsetmektedir. Bunlar arasında Muhyiddin İbn Arabî'nin eserlerinden ve de özellikle Fütûhât-ı Mekkiyye'sinden bahsetmektedir. Hatta, Kadiriyye tarikatının Şeyhi Abdulkadir Geylânî hazretlerinden Muhyiddin İbn Arabî'ye intikal eden hırkanın, Sadreddin Konevî kütüphanesinde saklandığı bildirilmektedir.

Daha sonra Ereğli kasabasına yapılan yolculuktan bahsedilmekte ve oradaki Şeyh Şihabeddin Maktûl'ün türbesini ziyareti anlatılmaktadır.[57]

[54] M. Coşkun, age., s.55-70.
[55] Ay.es., s.168-172.
[56] Ay.es., s.172-174.
[57] Ay.yer.

11-Bahrî

XVII. yüzyıl sonunda yaşadığı kabul edilen Bahrî mahlasıyla bilinen ve tam künyesi tespit edilemeyen müellif, manzum olarak eser vermiştir. Eserinde oldukça kısa bir biçimde menzillerden bahsetmektedir. Örneğin menzillerle ilgili kısa bilgi aktardığı beyitlerinden birinde "*İrişdik Konya'ya on yedi günde, İki gün oturak ittik biz anda*" şeklindeki kalış süresini vermektedir.[58] Bunun dışında Konya'yı betimleyen geniş bilgiye yer verilmemiştir.

12-eş-Şeyh el-Hac İbrahim

eş-Şeyh el-Hac İbrahim, 1191/1777 tarihli 'Menâzil-i Hacc' başlığıyla eser hazırlamıştır. Çalışmanın giriş bölümünde menzillerden bahsederken Akşehir, Ilgın, Ladik, Konya, Karapınar, Ereğli'den bir iki cümle bahsetmektedir. Burada yer alan bilgiler de hava şartlarıyla su kaynaklarının durumu ve ziyaret mekanları zikredilir.[59]

13-Mehmed Edîb

1193/1779 senesinde hacca giden Mehmed Edîb Efendi, eserlerinde Edîb ve Derviş mahlâslarını tercih etmiştir.[60] Mehmed Edîb, hac yolculuğu sırasında gördüğü ve yaşadıklarının dışında kendinden önce kaleme alınan eserlerden doğrudan alıntılar yaparak zenginleştirme yoluna gitmiştir. Bu çalışmayı 'Nehcetü'l-Menâzil'[61] adı altında toplamış ve daha sonra, bu eser esas alınarak baskıları yapılmıştır. Kitabın büyük bir kısmı menzillere ve menzillerde yer alan ziyaretgahlara ayrılmış durumdadır. Kitabın son bölümünde ise hacla ilgili kurallar sıralanmaktadır.[62]

Mehmed Edîb, Akşehir'i övgü dolu kelimelerle tanımlamaktadır. Orayı büyük bir düzlükteki akarsulu bağ ve bahçelerin arasında camiler, hanlar, çarşılarla donatılmış kasaba olarak tasvir etmektedir. Camilerden ilki Sultan Alâeddin, ikincisi Sultan Süleyman ve üçüncüsü Hasan Paşa'nın eseri olarak verilir. Kasabanın beş adet hamamının varlığından bahsedilirken isimleri zikredilmemiştir. Mehmed Edîb bu bilgilerin büyük bir kısmını Kadrî'nin eserinden aynen alıntı yaptığı anlaşılmaktadır. Örneğin, her iki eserde de üç adet cami ile beş adet hamamın varlı-

[58] Bahrî, *Üsküdâr'dan Şam'a Kadar Konaklar*, Süleymaniye Ktp. Mihrişah Sultan, No.322/5, v.15; M. Coşkun, age., s.15-16.

[59] eş-Şeyh el-Hacı İbrahim, *Menâzil-i Hacc*, Süleymaniye Ktp., Yahya Tevfik No.1457/1, v.2-3.

[60]."Mehmed Edîb", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C.6, s.202-203.

[61] Kitabın birden fazla nüshasını çeşitli kütüphanelerde bulmak mümkündür. Bu nüshalar için bkz. Mehmed Edîb b. Muhammed Derviş, *Nehcetü'l-Menâzil*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, No.1339; Daru'l-Mesnevi, No.134; Halet Efendi, No.408; İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., 195; Konya Bölge Yazmalar Ktp. No.7770.

[62]M. Coşkun, age., s.29-30.

ğından bahsedilmektedir. Bu eserler arasında Sultan Süleyman Camii olarak zikredilen ve mevcut kaynaklarda tespit edilemeyen yapıyı ifade etmek gerekir.[63]

Mehmed Edîb, Akşehir isminin bir çiçekten esinlenerek verildiğine dair hikaye anlatmaktadır. Bunlara ilave olarak, Akşehir gölünden bol miktar ve türde balık avlandığı vurgulanmaktadır. Akşehir ile Ilgını birbirine bağlayan güzergâhta Argıthanı'ndan sadece isim olarak bahsedilmektedir.[64]

Ilgın'la ilgili tanımlamalara şehri süsleyen yapılar topluluğu ile başlanır. Bunlardan ilki Mustafa Paşa'nın külliyesi, ikincisi Turgud Bey'in kiliseden çevirdiği camidir. Bunlara, şehrin dışında bulunan ve Gıyaseddin Keykubad eseri olarak vasıflandırılan çifte hamam ilave edilmiştir. Su mimarisine ait bir diğer yapı olarak İbrahim Bey'in çeşmesi anılır. Daha sonra yol üzerindeki Kadınhanı, nam-ı diğer Arslan Köyü ile ilgili bazı anlatımlar yapılır. Arslan köyü denmesinin gerekçesi olarak yapılar üzerinde zaman zaman yer alan arslan figürlü heykeller gösterilir.[65]

Konya ile ilgili kısımlarda aktarılan bilgilerin büyük bir kısmı diğer kitaplardan özellikle de Kadrî'nin kitabından alıntılarla doludur. Konya'ya, Meram bölgesindeki izlenimleriyle anlatıma başlar ve Meram Hasbey Hamamı'yla ilgili şu beyti tekrar eder;

"*İrişür fıskıyyesi akdıkca dâim bâmına,*

Cennete girmek dilersen gir Merâm Hamâmı'na"

Daha sonra Konya merkezindeki izlenimleriyle cümlelerine devam eder. " *Cevâmi' ve hânât ve hammâmât ve mahallât ve esvâkı mükellefe(büyük çarşılar)yi hâvi bir şehr-i muazzamdır. Sur-ı kebiri vardır. On iki kapu ile altı yüz on dokuz tarihinde Alâeddin Keykubad... zamanında... bina etmiştir. Halen harâbcadır. Dâhil surda Alâeddin müşârün ileyhin bir câmi'i vardır. Kendi dahi anda medfundur. Altı hamâmı vardır.... Debbağ çiçeği tabir iderler bir nev' çiçek olur. Anınla sahtiyân boyarlar...*" Şehrin önemli zevatından başta Mevlânâ Celâleddin-i Rumî olmak üzere İmam Bağavi, Kadı Seraceddin, Şeyh Ahmed Trabzonî, Selahaddin Zerkubî ve diğer evliya ve imamlardan bahsedilmektedir. Örneğin Sadreddin Konevî'den bahsederken onun sandığındaki Muhyiddin İbn Arabî'den intikal eden Abdülkadir Geylani'nin hırkasını zikretmektedir. Konya'nın su ihtiyacı olan suyun yakınındaki dağdan getirilerek üçyüz lüle miktarı şehrin muhtelif yerlerine taksim edildiği aktarılır.[66]

Her zaman olduğu üzere, Konya'dan sonraki ilk güzergâh İsmil Köyü olmuştur. Müellif İsmil'i hanı, çarşısı ve evleriyle küçük bir kasaba olarak tanımlamaktadır. Hacılara ikram etmede oldukça cömert davrandıklarını belirtir. Suyu kuyulardan temin edildiği için biraz sıkıntılı olduğunu ifade eder. Konya'dan Kara-

[63] Mehmed Edîb b. Muhammed Derviş, *Nehcetü'l-Menâzil*, İstanbul 1232, s.32, (Konya Bölge Yazmalar Ktp. No.7770.)

[64] Ay.es., s.32.

[65] Ay.es., s.33.

[66] Ay.es., s.34-35; M. Önder, *Seyahatnamelerde Konya*, Konya 1948, s.32; İ. Hakkı Konyalı, *Konya Tarihi*, s.26-27.

pınar'a iki türlü ulaşıldığı, bunlardan ilkinin İsmil güzergâhından; ikincisi ise Göçü yoluyla mümkün olabileceğini ifade eder. İsmil yolunun zorluklarına karşın genellikle ikinci yolun tercih edildiğini söylemektedir. İsmil'in karşısında Fodul Baba tabir edilen dağların bulunduğu ve bu dağlarda sürü halinde yaşayan koyunlardan bahsetmektedir. Fodul Baba'nın himayesindeki bu koyunların avlanılmaması hususunda halk arasında yaşayan menkıbeden örnekler vermektedir.[67]

Mehmed Edîb'in Karapınar'la ilgili ilk izlenimi Sultan Süleyman'ın iki minareli camii ve onun etrafındaki imareti hakkındadır. Onu Alâeddin Keykubad'ın tahtgâhlarından biri olarak tanımlamaktadır.[68]

Ereğli'deki ibadet mekanlarının başında Karamanoğlu İbrahim Bey Camii[69] ve Şihabeddin Maktûl'un türbe ve camii zikredilmektedir. Yirmi adet mahallesi ve iki hamamıyla hanları ve çarşılarının varlığından bahsedilir. Şehrin bulunduğu alanın toprak doldurulmak suretiyle,[70] etrafının surla çevrildiği kabul edilir. Suyu ve de bitki örtüsünün zenginliği dile getirilerek; doksan çeşit armudundan bahsedilmektedir. Ereğli'nin sularının Medine şehri vakıfları arasında olduğu ifade olunur. Ereğli'nin yakınlarında Çavuş Köprüsü adıyla bilinen bir köprüden bahsedilmektedir.[71]

14-Menâzilü'l-Hacc ve Mesâfetü'l-Fec li'l-Âc ve's-Sac

Yazarı bilenmeyen 'Menâzilü'l-Hacc ve Mesâfetü'l-Fec li'l-Âc ve's-Sâc'[72] isimli ve 1194/1780 tarihli eserde, âdet olduğu üzere hac ile ilgili geniş bilgi aktarıldıktan sonra menziller hakkında azımsanmayacak bilgiler verilmiştir. Her zaman olduğu üzere Kartal'dan başlayarak Mekke'ye kadar menziller sıralanmış durumdadır. Konya şehrinden bahsedilmeden evvel Akşehir'le ilgili hatıralar dile getirilerek; hanları ve latif kaymağının olduğu bildirilir. Daha sonra Hoca Nasreddin'in burada medfun olduğu kaydedilir. Ilgın'a ulaşınca; taşrasındaki ılıcalardan ve Mustafa Paşa'nın muazzam camisinden aklında kalanları aktarır. Ladik karyesinin süt ve yoğurduyla birlikte rugan-ı sâde(tere yağı)sinden bahseder.[73]

Konya şehriyle ilgili kısa bilgi mevcuttur. Konya'nın öne çıkan özelliklerini şöyle sıralar: "*Konya Kalesi ve Vâlide Hanı vardır. Hz. Mevlânâ orada medfundur... Şems-i Tebrizî orada medfundur. Vesair ziyaretgâhları vardır. Miyahı (suları) çoktur. Helvası meşhurdur.*"[74]

[67] Mehmed Edîb, age., s.36.

[68]Ay.es., s.37.

[69] Burada kastedilen yapı Ereğli Ulu Camii olmalıdır.

[70] Burada ifade edilen mekanın toprak doldurularak değil, yapı katmanlarının üst üste birikmesiyle oluşan bir höyük olduğu anlaşılmaktadır.

[71] Ay.es., s.38.

[72] *Menâzilü'l-Hacc ve Mesâfetü'l-Fec li'l-Âc ve's-Sac*,Süleymaniye Ktp., Aşır Efendi, No.241/2.

[73] Ay.yazma., v.52.

[74] Ay.yazma., v.53.

Yukarıda Valide Hanı'nın varlığından bahsedilmektedir. Valide Hanı, Arslanağa Hanı olarak da adlandırılmaktadır. IV. Murad Han'ın annesi Kösem Sultan'ın Üsküdar Camii Vakfı olmak üzere Kedhüdâsı Arslan Ağa tarafından yaptırılmıştır. Konya Kalesi At pazarı kapısı yakınında, Hacı Fettah Hanı bitişiğinde 64 odalı ve ahırları mevcut olup avlulu bir yapıdır. Kumaş tüccarları ve terziler iş hanı olarak öne çıkmaktadır.[75]

Konya'dan sonraki güzergâh, her zaman olduğu gibi, İsmil'le devam etmektedir. "*İsmil azim karyedir. Hacıları iki saatlik mesafeden karşılarlar. Suyu kuyu suyudur.*" Karapınar'la ilgili; "*Karapınar azim karyedir. Sultan Selim, iki minareli cami bina etmiş ve hamamı vardır.*" Ereğli için ise, meyvelerinin bol ahalisinin nazik insanlardan oluştuğu vurgulanır.[76]

15-Cûdî

Cûdî mahlasını tercih eden yazarın 'Merâhilü Mekke mine'ş-Şam' adlı eserini XVIII. yüzyıl ortalarında kaleme aldığı sanılmaktadır. Cûdî'nin asıl ismi hakkında bilgi mevcut değildir. Eserini manzum olarak yazmıştır. Eser, 1218/1803 yılında Hafız Osman tarafından istinsah edilmiştir.[77] Eserde manzum olarak verilen bölümden sonra İstanbul Kartal'dan başlayarak sıralanan menziller arasında Konya şehrine de kısa bir bölüm ayrılmıştır. Ladik köyünden sonra Konya'ya varış ve Konya'daki ziyaret merkezleri hakkında kısa bilgi ile yetinilmiştir. Konya'daki ziyarete Hz. Mevlânâ'nın türbesiyle başlar ve daha sonra sırası ile Kılıç Arslan, Şems-i Tebrizî, Sadreddin Konevî, Emir Sultan ve Şeyh Sultan'ın kabirleri ile devam edilir. Daha sonra güzergâhdaki önce Eskil Köyü'ne, sonra Karapınar üzerinden Ereğli'ye varıldığı ifade edilir.[78]

16-Seyyid İbrahim Hanîf b. Mustafa el-İstanbulî

Seyyid İbrahim Hanîf, 1201/1786 yılında gerçekleştirdiği hac yolculuğuyla ilgili hatıralarını 'Hâsıl-ı Hacc-ı Şerîf li-Menâzili'l-Harameyn' adlı eserde yetmiş varak halinde toplamıştır.[79] Eser mensur olarak yazılmıştır. Üsküdar'dan başlayarak Mekke'ye kadar devam eden hac menzilleri ve bu menzillerdeki önemli gördüğü ziyaret yerlerinden bahsetmektedir. Menzillerle ilgili fıkra ve şiirler ile yazısını süslemiştir. Örneğin Konya şehrini anlatırken Hz Mevlânâ'nın Türbesiyle ilgili olarak "*İn makâm-ı şerîf dildâr est, Türbe-i evci Ka'be est, yâ-Rabb!*" diyerek nidâda

[75] Bu adı geçen han hakkında Konya Şeriye Sicillerinde bazı bilgiler bulunmaktadır. Bu hususta bkz. KŞS, B25/192-3; KŞS, D23/266-2; KŞS, C.25/232. Ayrıca bkz. Evliya Çelebi, age., s.22; Y. Oğuzoğlu, agt., s.7; Y. Küçükdağ, agt., s.19-20

[76] *Menâzilü'l-Hacc ve Mesâfetü'l-Fec li'l-Âc ve's-Sac*, v.54.

[77] Cûdî, *Merâhilü Mekke mine'ş-Şam*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmut Efendi, No:4886/3. Bu hususta ayrıca bkz. M. Coşkun, a.g.e., s.18-20.

[78] Cûdî, agy., v.51.

[79] Seyyid İbrahim Hanîf b. Mustafa el-İstanbulî, *Hâsıl-ı Hacc-ı Şerîf li-Menâzili'l-Harameyn*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, No.220. Bu hususta ayrıca bkz. M. Çoşkun, age., s.27-29.

bulunur.[80] Sonra, Mevlevilikle ilgili hikayeler anlatarak, Konya ile bağlantı kurmaya çalışmıştır. Daha sonra, Şems-i Tebrizî'ye övgüler dizerek hikayelerini sıralamış, Konya'nın ilim ve irfan sahiplerinden Sultan Veled, Sadreddin Konevî, Sultanü'l-Ulema'ya ait övgülerini sürdürmüş, fakat bu övgülerle birlikte oldukça fazla hikayeye yer vererek Konya bölümünü tamamlamıştır.[81]

17-Hüseyin İbn Ali

Hüseyin İbn Ali, 'Menâsik-i Hacc' adlı eseri 1239/1823 yılında Hacı Mehmed Efendi tarafından istinsah edilmiştir. Kitabın giriş kısmında hac ibadeti, dolayısıyla yapılacak olan ziyaretler hakkında genişçe bilgi verilmektedir. Eserin son bölümünde ise Konya'dan başlayarak öncelikle Şam'a kadar olan menziller sıralandıktan sonra, Şam-Mekke arasındaki menziller ikinci bir tablo halinde sunulmuştur. Tabloda Konya-İsmil, İsmil-Karapınar, Karapınar-Ereğli[82] arasındaki uzaklığı saat cinsinden ifade etmektedir. Hüseyin İbn Ali'nin seyahatin ilk menzili olarak Konya ile başlaması, hac yolculuğuna Konya'dan başladığını ve Konyalı olma ihtimalini ortaya koymaktadır.

18-es-Seyyid Mustafa Niyazi

es-Seyyid Mustafa Niyazi 1272/1855 tarihli küçük risale tarzında hazırlamış olduğu hac rehberi, basma kitaplar gurubundadır. 'Kitab-ı, Menâsik-i Hacc-ı Şerif' künyesiyle yayınlamıştır. Kitabın büyük bir bölümü hac sırasında yapılacak işlemleri belli bir sıraya göre anlatmaktadır. Kitabın sonunda İstanbul-Mekke arasındaki menzilleri bir tablo halinde sunmuştur. Bu tabloya göre; Akşehir-Ilgın arası 9 saat, Ilgın-Ladik arası 12 saat, Ladik-Konya 9 saat, Konya-İsmil 12 saat, İsmil-Karapınar 12 saat, Karapınar-Ereğli arasını ise 12 saat olarak vermektedir. Menzillerle ilgili ayrıntılı bilgi aktarılmadığından sadece menziller arası uzaklıklar verilmiştir.[83]

19-Hüseyin Tevfik

Hüseyin Tevfik tarafından hazırlanan ve 1272/1855 tarihinde matbu olarak basılan 'Menâsik-i Hacc-ı Şerif' adlı eserde ise Konya ve civarındaki menzillerin bilinen isimleri liste halinde tekrar edilmektedir.[84]

[80] Seyyid İbrahim Hanîf b. Mustafa el-İstanbulî, agy., v.17.

[81] Ay.yazma., v.18-19.

[82] Hüseyin İbn Ali, *Menâsik-i Hacc*, (Müst. Hacı Mehmed Efendi), Konya Bölge Yazmalar Ktp., No.1828, v.39-40.

[83] es-Seyyid Mustafa Niyazi es-Sadi, *Menâsik-i Hacc-ı Şerif*, İstanbul 1272, s.16-18, (Süleymaniye Ktp., Basma, No.3120/1).

[84] Hüseyin Tevfik, *Menâsik-i Hacc-ı Şerif*, İstanbul 1272, s.16-19. (Süleymaniye Ktp., Basma,No. 6696.)

20-Mustafa Niyazi Efendi Adanavî

Adanalı Mustafa Niyazi Efendi'nin 1300/1882 yılında kaleme aldığı ve matbu olarak yayınlanan 'Menâsik-i Hacc-ı Şerif' isimli kitabı, bu serinin bir diğer örneğini oluşturur. Eserde hac farizalarıyla ilgili bilgi verilirken, Üsküdar'dan Şam'a kadar olan güzergâhtaki menzillerin isimleri liste halinde sunulmuştur. Bunlar arasında Konya'ya ait bölüm de mevcuttur.[85]

21-Mustafa Sanâ'î

Mustafa Sanâ'î, 'Menâzilü'l-Hacc Ma'a Menâsikü'l-Hacc'[86] adlı çalışmasında, hem hacda yapılması gereken kuralları sıralamakta, hem de menziller hakkında kısa bilgiler vermektedir. Bu menziller arasında Akşehir'den başlayarak Ereğli'ye kadar devam eden Konya bölgesi de yer almıştır. Akşehir'den, mükellef hanları ve lâtif kaymağıyla birlikte Hoca Nasreddin'in memleketi olarak bahseder. Ilgın için havasının ağır olduğunu, akarsularının bol olduğunu ve ılıcalarının meşhur oluğunu belirttikten sonra Kara Mustafa Paşa'nın nazik cami-i şerifinden hatırında kalanları aktarır. Daha sonra Ladik'ten şöylece söz eder. "*Ladik azîm bir karyedir. Akarsuları ve hamamı vardır. Latîf mahaldir.*" [87]

Konya ile ilgili kısım, bilenenlerin tekrarı mahiyetindedir. Örneğin, Konya'nın muazzam kalesi ve Valide hanı olarak adlandırılan hanından bahsedilir. Konya'da medfun bulunan Hz. Mevlânâ, Sultanü'l-Ulema ve Şems-i Tebrizî gibi isimleri zikreder. Türbe yakınında iki minareli camiden bahsedilmektedir.[88]

İsmil'in büyük bir köy olduğu vurgulandıktan sonra ahalisinin hacıları iki saat yerden istikbal ettiklerinden bahseder ve havasının ağır olduğunu vurgular.[89]

Karapınır'dan yine karye(köy) olarak söz edilir ve Sultan Selim'in iki minareli latîf cami-i şerifinden söz edilir. Daha evvel bu arazinin Sultan Alâeddin semti olduğu vurgulanır.[90]

Ereğli'den oldukça övgü dolu sözlerle gayet latif menzil yeri olduğu ifade edilir. Bağ ve bahçelerinin bolluğuna işaret edilir. Ziyaret yerleri arasında Şihab-ı Maktûl'un şehrin bahçeleri taşrasında(dışında) müferrih (ferahlık veren) su kenarında harap bir halde olduğunu belirtir.[91]

[85] Mustafa Niyazi Efendi Adanavî, *Menâsik-i Hacc-ı Şerif*, İstanbul 1300, s.62-65, (Süleymaniye Ktp., Basma, No.5137/4.)
[86] Mustafa Sanâ'î, *Menâzilü'l-Hacc Ma'a Menâsikü'l-Hacc*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, No.2917.
[87] Ay.yazma., v.4.
[88] Ay.yazma, v.5.
[89] Ay.yer.
[90] Ay.yer.
[91] Ay.yazma., v.6.

22-Mustafa el-Bosnavî

Eğriboz kadısı olarak bilinen Mustafa el-Bosnavî, 'Delîlü'l-Menâhil ve Mürşidü'l-Menâhil'[92] başlığı altında yediyüz elli beyitlik manzum bir eser yazmıştır. Eserin yazılış tarihi belli değildir. Hac vazifesi tamamlandıktan sonra İstanbul'a dönüş esnasında güzergâhta yer alan mimari eserlerle ilgili düşüncelerini mısralara dökmüş durumdadır. Konya çevresine Ereğli'den başlayarak Akşehir'e kadar olan şehir ve köyleri övgü ile dile getirmektedir.

Ereğli şehrinin arazilerinin Mekke şehri vakfı olduğu ve insanlarının ilim düşkünü oldukları ifade edilmektedir.[93]

Karapınar köyünün hamam, medrese, camii ve han yapısını Sultan Selim'in bina ettiği aktarılmaktadır. [94]

Konya şehriyle ilgili bolca övgüler dizilmiştir. İfadesine "*Medine-i ser-bülend ve hûb hoşbâr, Mekarre ve medfun Molla Hünkâr*" ile başlamakta ve kadîm kalesinin Alâeddin Keykubad tarafından fethedilişiyle devam etmektedir. Şehri oluşturan ahalinin tamamının Türk olduğu belirtildikten sonra şehirdeki yiyecek ve içeceklerin ucuzluğuna vurgu yapılır. Helvasıyla birlikte Meram'ın bağlarının Şam'da bile bulunamayacak kadar eşsiz olduğu belirtilir. Şems-i Tebrizî'nin memleketi olduğuna dikkat çekildikten sonra Sultan Selim Han'ın imaret, medrese, cami ve su yapısının kazandıracağı sevaplara geçilir. [95]

Ladik'ten köy olarak bahsedilmektedir. Ahalisinin cömert ve hayır işlerinde birbiriyle yarış halinde olduğu aktarılır. Köyde bulunan iki medrese ve iki han yapısıyla eğitim ve misafirlere hizmet verdiği belirtilir. En son burada üretilen halıların motiflerinin zarif ve güzelliği dile getirilir. [96]

Akşehir'in dağların yakınında kurulan ve güzel bir yerleşime ve havaya sahip olduğu bildirilir. Şehri oluşturan ahalinin tamamının Türk olduğuna dikkat çekilir. Meyvelerinin bolluğuyla birlikte Nasreddin Hoca'nın şöhretine vurgu yapılarak, onun şehri olduğu anlatılır.[97]

23-Menâzil-i Hacc Kitabı

Yazarı ve tarihi mevcut olmayan bu eserde, Konya ve çevresine ait bilgiler yer almaktadır. Eserde verilen bilgiler bilinenlerin tekrarı olmasına karşın buraya dahil ediyoruz.

[92] Mustafa el-Bosnavî, *Delilü'l-Menâhil ve Mürşidü'l-Menâhil*, Süleymaniye Ktp.,Bağdatlı Vehbi No.1024.
[93] Ay.yazma., v.31a.
[94] Ay.yer.
[95] Ay.yazma., v.32a.
[96] Ay.yazma., v.32a.
[97] Ay.yazma., v.32b.

Akşehir kazasının güzelliği dile getirilir. Bu güzelliği süsleyen yapılar topluluğu arasında mükellef hanlar, çarşılar ve camiler zikredilir. Akşehir'de yetişen önemli zevattan sadece Nasreddin Hoca'dan söz edilmektedir.[98]

Konya şehriyle ilgili bilgiler tekrar edilmiş durumdadır. Öncelikle kalesi, binalarından sonra ziyaretgahlarından bahsedilmektedir.

İsmil köyü tanımlanırken insanlarının misafirperverliğinden ve nezaketlerinden örnekler sunulmaktadır.[99]

Karapınar'la ilgili bilinenler tekrar edilmiş ve Sultan Selim'in banisi olduğu yapılar topluluğu sırayla verilmiştir. Buna ilaveten Selçuklular zamanında Alâeddin Keykubad'ın önemli yönetim merkezi olduğu ifade edilir.

Ereğli'nin havası ve suyunun güzelliğiyle birlikte şehrin yeşilliklerine işaret edilmektedir. Gecelemeye uygun bir mekan olduğu 'oturak yeridir' tabiriyle tasdik edilmektedir.[100]

Değerlendirme:

Evliya Çelebi Seyahatnamesi gibi eserler hariç, yukarıda ele alınan eserlerin büyük bir kısmı hac yolcularına rehberlik edecek bilgiler içermektedir. Eserler tam anlamıyla bir seyahatname tarzında olmayıp, hacıların ihtiyaçlarının kolay bir biçimde karşılanması ve güzergâhların kolayca geçilebilmesi amacına yönelik hazırlanmıştır. Dolayısıyla ele alınan konular arasında yakın benzerlikler yakalanabilmektedir. Örneğin su ihtiyacı hacılar için en önemli problemlerden biridir. Bu sebeple şehir ile ilgili bilgilerde su kaynaklarının durumu her zaman ince detaylara kadar verilmiştir.

Akşehir'le ilgili yapılar arasında Alâeddin Camii, Hasan Paşa İmareti, Sultan Süleyman Camii, Nasreddin Hoca Türbesi, Mahmud Hayranî Türbesi, Nimetullah Nahcivânî Türbesi, Sahipata Medresesi, Hamamlar ve Hanlar zikredilmektedir. Yapılar türlerine göre tasnif edildiği zaman camilerin sayı olarak çokluğu dikkati çekmektedir. İkinci sırayı türbeler almaktadır ki bunlar arasında en çok zikredileni Nasreddin Hoca'nın Türbesi olmuştur. Medreseler kategorisinde ise, Sahipata Medresesi müderrislerinin ismiyle öne çıkmaktadır. Hamamların isimleri verilmekle birlikte, Mehmed Edîb'e göre bunların sayısı beşi bulmaktadır. Hanlarla ilgili detay verilmeden şehrin hanları şeklinde çoğul ifade kullanılmaktadır.

Bazen köy bazen de kasaba olarak adlandırılan Ilgın için kimi seyyahlar havasının ağırlığından şikayette bulunurken, bazıları sularının bolluğundan övgüyle bahsetmektedir. Ilgın ile özdeşleşen yapıların başında Turgud Beg (Çukur) Camii gelmektedir. Bazı seyyahlar yapının kiliseden çevrildiği izlenimine kapılmaktadır. Seyyahların bahsetmeden geçemediği yapıların başında 984/1576 yılında Lala veya Kara Mustafa Paşa'nın yaptırdığı yapılar topluluğu gelmektedir. Bu yapılar;

[98] *Menâzili Hacc*, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan No.150/2, v.70.

[99] Ay.yazma., v.71.

[100] Ay.yazma., v.72.

Cami, Han ve Hamam türündeki yapılar olarak sıralanmaktadır. Sıcak su kaplıcaları Ilgın için bir şans olarak görülmekte ve hemen her seyyah bu kaplıcaları Selçuklu eseri olarak vasıflandırmaktadır.

Ladik'ten köy olarak söz edilirken, ahalisinin kibarlığı ile tereyağı ve halılarının şöhreti dillendirilmektedir. Bunun yanında oradaki han, hamam ve cami gibi yapıların varlığını anlamaktayız.

Konya şehri üst düzeydeki övgülere mazhar olmuştur. Ovasından ağaçlık mekanlarına, çarşılardan geniş meskenlere, türbelerden mescidlere kadar Konya'nın fiziki yapısına vurgular yapılmıştır. Sularının bolluğuna bağlı olarak yeşilliklerin yoğun olduğu anlaşılmakla birlikte meyvelerinin zenginliği ve özellikle Kamerüddin olarak adlandırılan kayısısı zikredilmektedir. Kale yapısı şehirde ilk dikkati çeken yerlerden biridir. Bazı seyyahlar, surlar üzerindeki heykellerin ihtişamından etkilenerek sanki canlıymış hissine kapılmıştır. Surlarla bütünleşen bir diğer detay, su haznesinin surlara yakın bir noktadan lülelerle şehrin muhtelif yerlerine dağıtılmıştır.

Konya ile ilgili yapılar topluluğu oldukça geniş bir liste oluşturmaktadır. O dönemlerde Kılıçarslan Sarayı'nın, Anadolu Selçuklularının payitahtlık simgesi olarak, ayakta olduğu anlaşılmaktadır. Dini mimarinin Konya'daki en eski yapısı olarak Alâeddin Camii gösterilmektedir. Bazı seyyahlar bu yapının kiliseden camiye çevrilmiş olabileceği kanaatinde bulunmuştur. Seyyahların büyük bölümü tarafından Süleymaniye Camii olarak ifade edilen yapının bazen de Sultan Selim Külliyesi olarak ifade edildiği görülmektedir.[101] Adı geçen yapı külliye tarzında tertip edildiği için; kimi seyyah külliyenin tüm müştemilatından bahsederken, bazıları sadece han, medrese, tabakhane, tekke veya su tesisini zikretmektedir. Mevlânâ Türbesi, Sultan Süleyman(Selim) külliyesine olan yakınlığı sebebiyle zaman zaman bu yapılar topluluğunun bir parçası olarak verildiği görülmektedir. Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin ismi sadece türbe boyutuyla zikredilmeyip; alim, mutasavvıf, düşünür boyutlarıyla birlikte ifade edilmiştir. Mevlânâ ile birlikte Şems-i Tebrizî'nin ilmi yönünden bahsedilmekle birlikte, Şems-i Tebrizî Dergâhı'nda yapılan Mevlevî âyinlerinden izlenimler aktarılmaktadır. Sadreddin Konevî hazretlerine ait yapı, konik kubbe betimlemesi ile her zaman ziyaret edilen mekanların başında geldiği anlaşılmaktadır. Ziyaret edilebilecek türbeler arasında Kılıçarslan, Alâeddin ve İmam Bagavî türbeleri bulunmaktadır. Hamam yapıları arasında Meram Hasbey Hamamı özel önem verilerek değerlendirilmiştir. Kadrî'nin Meram Hasbey Hamamı hakkında yazdığı beyit daha sonra Mehmed Edîb tarafından tekrarlanmıştır. Konya'nın diğer hamamlarına gelince; bunların sayısının altı olduğu bildirilmekte ve bunlar arasında Sungur Hamamı'ndan isim olarak zikredilmektedir. Han yapılarının sayısı verilmemekle birlikte Vâlide Hanı ile Abdülfettah Hanı bizzat isim verilerek zikredilmektedir.

XVI. yüzyıl seyyahlarının köy olarak tanımladığı Karapınar'ın XVIII. yüzyıldan itibaren epeyce büyüdüğü anlaşılmaktadır. Burada II. Sultan Selim tarafından

[101] Bu konuyla ilgili daha evvel açıklamalarda bulunduğumuz için tekrardan kaçınıyoruz.

yaptırılmış olan Külliye, hac güzergâhının önemli menzillerinden olması sebebiyle, yolcuların temel ihtiyaçlarını karşılayan merkez olmuştur.

Ereğli'deki yapılar topluluğu arasında en çok ifade edileni, Kılıçarslan Camii olarak zikredilen yapıdır. Ereğli'deki bir diğer dini yapı olarak Karamanoğlu İbrahim Bey Camii'nin adı geçmektedir. Diğer yapılar arasında Şihabeddin Maktûl'e ait yapılar topluluğu ile han ve hamam yapılarını sayabiliriz.

Çalışmamızda tespit ettiğimiz eserler sayesinde başta Sanat Tarihi olmak üzere Mimarlık Tarihi ve kent çalışmalarına destek sağlayacak önemli bilgilere ulaşılmıştır. Kanaatimiz odur ki, burada vermeye çalıştığımız eserler, Osmanlı tarihinin birer parçası olması nedeniyle, sosyal bilimlerin bir çok alanını doğrudan ilglindirmektedir. Dolayısıyla bundan sonra gerçekleştirilecek araştırmalara ışık tutacağını ümit ediyoruz.

Seyyahların İzlenimiyle Yerleşim Yerlerindeki Mimari Yapıların Listesi

Seyyahlar	Akşehir	Ilgın	Ladik	Konya	Karapınar	Ereğli
Bedrü'd-din İbn Raziyyi'd-din el-Gazzi 936/1529	1-Hüseyin? Paşa İmaret 2-N. Hoca Türbesi			1-Konya Surları 2-Eski Yapılı Camii		1-Yüksek Minareli Cami
Kudbüddin Mekkî 965/1557	1-Hasan Paşa İmareti 2-Sahib Medresesi	1-Büyük Bir Cami 2-Deleği zâde Hanı 3-G.Keyhüsrev Hamamları (Kaplıcalar)				1-Minareli(Kılıçarslan) Camii 2-Han Yapısı
Abdurrahman Gubârî 968/1561						
Mehmed İbn Ömerü'l-Aşık 1005/1596		1-Kaplıca		1-Konya Surları 2-Kılıçarslan Sarayı 3-Su Haznesi		
Abdurahman Hibrî 1041/16332	1-Hasan Paşa İmareti 2-N. Hoca Türbesi	1-K.Mustafa Paşa Camii ve Hanı	1-Pîrî Paşa Hanı 2-Malkoç Efendi Hamamı	1-Alâeddin Camii 2-Ş. Tebrizî Camii ve Türbesi 3-Mevlânâ Asitânesi ve Şadırvanı 4-Konya Kalesi	1-S. Selim Hanı, Tabakhanesi, Hamamı ve Camii	1-Karamanoglu Dönemine ait bir Cami ve Hanı 2-Ek. Ahmed Paşa Hanı

				5-S.Süleyman Camii, tabakhanesi ve Hanı 6-S. Konevî Camii ve Türbesi 7-Arıkoğlu Camii 8-Abdülfettah Hanı		
Kadrî 1056/1646	1-Alâeddin Camii 2-S. Süleyman Camii 3-Hasan Paşa Camii 4-Hamamlar	1-Turgud Begzâde Camii 2-Mustafa Paşa Camii ve Hamamı	1-Cami 2-Hamam	1-Alâeddin Camii ve Türbesi 2-Kale 3-Bezistan 4-Ş. Tebrizî Türbesi 5-Menla(Mevlânâ) Türbesi 6-Meram Hasbey Hamamı 7-S. Süleyman Camii 8-Namazgah 9-Altı adet Hamam	1-Kale 2-Cami, Han, Hamam, Şadırvan	1-Bir Cami 2-İki Hamam 3-Çarşı ve Bazar
Katip Çelebi 1058/1648				1-Kale 2-Saray 3-Su Haznesi		1-Kılıçarslan Camii 2-Kale 3-K. İbrahim Bey Camii 4-Ş. Maktûl Türbesi 5-İki Hamam 6-Rüstem Paşa Hanı 7-Ek. Ahmed Paşa Hanı
Evliya Çelebi 1060/1650				1-Kale 2-Alâeddin Camii 3-Nalıncı Medresesi 4-Ş.	1-S. Süleyman Külliyesi	1-Koca Mehmet Paşa Camii 2-Rüstem Paşa Hanı 3-

				Tebrizî Türbesi 5-Mevlânâ Tekkesi 6-Sungur Hamamı 7-Asitâne Hamamı 8-Paşa Sarayı 9-S. Süleyman Camii ve Tekkesi 10-Kösem Sultan Hanı 11-Üç adet Darü'l-Hadis 12-Onbir Darü'l-Kurra 13-Yüzyetmiş Sübyan Mektebi 14-Kırk Tekke 15-Yirmi altı Han 16-Su Haznesi 17-Üçyüz Sebil		İskenderzâde Abdurrahim Efendi Türbesi
Nâbî 1090/1679	1-Mahmud Hayrânî Türbesi 2-Nimetullah Nahcivânî Türbesi 3-N. Hoca Türbesi			1-Mevlânâ Türbesi 2-S. Konevî Türbesi		1-Ş. Şihabeddin Türbesi
Bahrî XVII.yy. sonu						
Eş-Şeyh el-Hac İbrahim 1191/1777						
Mehmed Edîb 1193/1779	1-Alâeddin Camii 2-S.Süleyman Camii	1-Turgud Begzâde Camii 2-Mustafa Paşa Camii		1-Kale 2-Alâeddin Camii 3-Meram Hasbey	1-S. Süleyman Camii ve İmareti	1-Kale 2-K.İbrahim Bey Camii 3-Ş.

	3-Hasan Paşa Camii 4-Beş adet Hamam	ve Hamamı 3-Çifte Hamam 4-İbrahim Bey Çeşmesi		Hamamı 4-Altı adet Hamam 5-Su Haznesi		Maktûl Camii ve Türbesi 4-İki adet Hamam
Menâzilü'l-Hacc... 1194/1780		1-Mustafa Paşa Camii		1-Kale 2-Vâlide Hanı 3-Mevlânâ Türbesi 4-Ş. Tebrizî Türbesi	1-S. Selim Camii ve Hamamı	
Cûdî XVIII.yy. ikinci yarısı				1-Mevlânâ Türbesi 2-Kılıçarslan Türbesi 3-Ş. Tebrizî Türbesi 4-S. Konevî Türbesi		
S. İbrahim H. b. Mustafa el-İstanbulî 1201/1786				1-Mevlânâ Türbesi 2- Ş. Tebrizî Türbesi 3-S. Konevî Türbesi		
Hüseyin İbn Ali 1239/1823						
Es-Seyyid Mustafa Niyazi 1272/1855						
Hüseyin Tevfik 1272/1855						
Mustafa Niyazi Efendi Adanavî 1300/1882						
Mustafa Sanâ'i	1-Hanlar 2-N. Hoca Türbesi	1-K.Mustafa Paşa Camii 2-Ilıcalar	1-Hamam	1-Kale 2-Vâlide Hanı 3-Mevlânâ Türbesi	1-S. Selim Camii	1-Ş. Maktûl Türbesi

Mustafa el-Bosnavî	1-N.Hoca Türbesi		1-iki medrese 2- iki han	1-A.Keykubad Kalesi 2-Ş. Tebrizî Türbesi 3-S. Selim Han'ın imaret, medrese, camii ve su yapısı	1-S. Selim Hamamı, Medresesi, Camii ve Hanı	
Menâzili Hacc	1-N.Hoca Türbesi	1-Mustafa Paşa Camii	1-Hamam	1-Kale 2-Camiler 3-Hanlar 4-Çarşılar 5-Hamamlar 6-Mevlânâ Türbesi 7-Ş. Tebrizî Türbesi 8-S. Konevî Türbesi 9-İ.Bagavî Türbesi	1-S. Selim Camii, İmareti, Hamamı ve Hanı	

OSMANLI SEYYAHLARININ İZLENİMLERİYLE KONYA VE ÇEVRESİ
IMPRESSION OF OTTOMAN TRAVELLERS ABOUT KONYA CITY AND ITS ENVIRONMENT
Yrd.Doç.Dr. Ahmet ÇAYCI

In the period of Ottomans, the city of Konya was on the way that used by Muslims during their hadj journey. For that reason every book called as 'Menasikü'l-hac' (hadj book) mentioned city of Konya as a manzil (stopping places) on this route from Istanbul to Mecca. In this research, we have find out many descriptions in these books that depicted the historical monuments encircling Konya. So, we attempted to reveal all reminiscences of the hadj travellers about Konya city.

مدينة قونية في نظر السياح العثمانيين

مدينة قونية أصبحت إحدى ممرات قوافل الحجاج أيام العثمانيي، ولذلك نرى مدينة قونيـــة دائمـــا كمترل هام علي خط استانبول- مكة في الكتب المسماة بمناسك الحج. وفي هذا البحث سجلنا الآثار المعمارية الوادرة في كثير من المخطوطات القديمة في مدينة قونية وضواحيها. كما حاولنا أن نبرز انطباعات الحجاج حول مدينة قونية وحواليها.

DİN KAYNAKLI STRES ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Adem ŞAHİN
Yrd. Doç. Dr., S.Ü. İlahiyat Fakültesi
Din Psikolojisi Öğretim Üyesi

"Dinin insanın inanma ihtiyacını tatmin ettiği doğrudur. Fakat ciddi hiçbir insan, 'inanayım da rahat edeyim' diye düşünmez. İnanç bazen bütün arzu dünyasını zorlar ve insanı çetin –hatta sonu gelmez- bir mücadelenin içine sürükler; çünkü birçok dine göre insanın manevi yükselişinin bir sonu yoktur. İslam tarihine bir bakalım: Hangi sufi Freud'un sözünü ettiği tatlı rehavet içindedir? Mü'minin hayatını korku (havf) ile ümit (reca') arasına yerleştirenler, din psikolojisi açısından çok daha isabetli bir görüş geliştirmişlerdir. Reca'da karar kılıp 'ben artık kurtuldum' demek, birinci derecede bir iman hayatı yaşayan mü'minin hayatını hiç anlamamak demektir. O, naiv, bir huzur içinde değil, belki kozmolojik bir huzursuzluk içindedir". (Aydın,1992, s.216)

Stres ve Stres Oluşturan Durumlar

Stres, organizmanın bedensel ya da ruhsal sınırlarının zorlanmasıyla ortaya çıkan "kişiye özgü bireysel bütünlüğü zorlayıcı ve bozucu etkenler" şeklinde tanımlanmaktadır (Baltaş ve Baltaş, 1997, s.31).

Stres, stres yaratıcı durum, bu duruma gösterilen tepki ve değişik ara süreçleri içeren geniş kullanımlı bir kavramdır. Bu durumda stres, bunlardan herhangi birisi olmadığı gibi, bir uyarıcı, tepki, uyarıcı ve tepkinin arasında kurulan denge de olmayıp, bütün bunları kapsayan çalışma alanı için kullanılan ortak bir kavramdır (Lazarus, R. S., Monat, A.,1977, s.3). Ancak akademik olarak insanda stres oluşumuna sebeb olan olaylara stres vericiler (stressors) ve bu olaylara bireyin verdiği fizyolojik ve psikolojik tepkilere de "stres" denilmektedir (Baltaş ve Baltaş, 1997, s.23).

Baltaş ve Baltaş (1997) stres verici durumları şu üç grupta toplamaktadırlar:

1. Fizik çevre temelli olanlar: Hava kirliliği, gürültü, kalabalık vb.

2. Kişinin yaptığı işten kaynaklananlar: Bireyin fiziksel ve psikolojik sınırlarını zorlayan ağır işler, aşırı yüklenme, zaman baskısı, karar verme sorumluluğu, parça başı çalışma vb.

3. Psiko-sosyal kökenli stresler: Bu gruba giren stres kaynakları da üçe ayrılmaktadır;

a-Günlük stresler: Bunlar, günlük hayatın basit gerilimlerini içeren trafikte sıkışma, bürokratik zorluklar, işlerin aksaması, ağlayan çocuk, ilgi ve beceri gösteremeyen bir memur karşısında beklemek gibi bireylerin amaç ve ihtiyaçlarının çelişmesiyle ortaya çıkan streslerdirler.

b- Gelişimsel stresler: Bireylerin gelişim dönemleri ile bağlantılı olan stres durumlarıdır. Çocuk ve ergenlerin yaşadıkları bir takım stresler bu guruba girer.

c- Hayat krizi niteliğindeki stresler: Ciddi hastalıklar, doğum, aile bireylerinden birinin ölümü, işten çıkarılma gibi hayatı başlıbaşına etkileyen ve biçimlendiren olayların ortaya çıkardığı streslerdir (s.60).

Yukarda sayılan stres kaynaklarının yanı sıra, acaba din de birey için bir stres kaynağı olabilir mi? Araştırmamızın temel hipotezi, dini hayatla ilgili tecrübelerin birey için stres kaynağı olabileceği, din kaynaklı stresin dindarlarca farklı yoğunluk ve sıklıkta yaşanabileceği ve bireyi dindarlık yönünde motive edeceği şeklindedir.

Bu çalışmada, din kaynaklı stres, kişinin bireysel dini yaşantısının bütünlüğünü zorlayan ve bozan etkenler; bu duruma gösterilen tepki ve diğer ara süreçleri de kapsayan bir kavram olarak kullanılmaktadır.

Din-stres ilişkisi ile ilgili çalışmaların, çoğunlukla dindarlığın stresi önleyici tampon görevi yaptığı veya yaşanan stresin yaptığı tahribatı düşürücü etkisinin olduğu hipotezi etrafında şekillendiği görülmektedir. Bulgulara göre din, bireye karşılaştığı stres verici durumları tanımlaması ve değerlendirmesinde katkıda bulunacak bir algılama çerçevesi kazandırması, problemle baş etme sürecinde alternatif çözüm seçenekleri sunması, problemi çözmede bir takım örnek modeller sunmak suretiyle potansiyel olarak anahtar bir rol oynaması, problem çözme davranış ve çabalarının türünü (aktif, pasif, işbirlikçi başaçıkma) etkilemesi, yaşandıktan sonra olayın kişi için anlamının değerlendirilmesi (ilahi ikaz, ceza, merhamet, acıma) ve benlik bütünlüğünü sağlaması yönüyle etkili olmaktadır. (Newman, Pargament, 1990)

Din bağlamında bakıldığında, güvenilen ve ümitle bağlanılan, dilerse şerleri hayra çevireceğine inanılan bir Allah'a, dünyanın bir sınav yeri olduğuna, yapılan her davranışın karşılığının ahirette ceza ve mükâfat olarak görüleceğine ve kadere inanmanın; ayrıca şükretme, kanaatkâr olma ve sabır tavsiyesinin bireyi strese karşı koruyacağı ve yaşadığı stres verici durumların olumsuz etkisini azaltacağı kabul edilmektedir (Peker,1993).

Ross (1990), birey ne kadar dindar ise, yaşadığı stresin de o kadar düşük düzeyde olduğunu tespit etmiştir. Benzer bulgular inançsızlar için de geçerlidir. Stresi en çok yaşayanlar ise dini inancı zayıf olanlardır. O'na göre bu sonuç, dinin bireyin moralini yükselttiği, ona umut verdiği ve hayatına anlam kazandırdığı yönündeki görüşleri desteklemektedir. Yine O'nun bulgularına göre, inanç sistemlerindeki farklılık, dini grupların streslerindeki farklılığı açıklamamakta, yani, psikolojik stresi açıklarken inancın içeriğinden çok dini inancın güçlü olup olmadığı etkili olmaktadır.

Diğer taraftan son yıllarda, çok fazla olmamakla birlikte, gün geçtikçe sayısı artan bazı teori ve araştırmalar, dinin de bir stres kaynağı olabileceğini veya en azından bazı stres vericilerin yıkıcı etkilerini arttırabileceğini ön plana çıkarmaktadırlar (Brown ve ark. 1992; Sorenson Grindztaff, Turner 1995, Strawbridge ve ark. 1998'den nakl. Ellison ve ark, 2001).

Buna göre din, stresin yıkıcı etkilerini ortadan kaldırabileceği gibi, dini başaçıkmanın bazı türlerinin, stresin yıkıcı etkilerini daha da artırma yönünde potansiyelleri olabilmektedir (Pargament, 1997, s.307)

Yine yapılan başka araştırmaların bulgularına göre, dini bağlılık, bazı durumlarda suç veya utanma duygusuna yol açabilmekte ve dindaşların bireye verdiği maddî-manevî desteği çekmesi neticesinde stres verici yaşantıların olumsuz etkisini daha da arttırabilmektedir (Brown ve ark. 1992; Sorenson Grindztaff, Turner 1995, Strawbridge ve ark.1998'den nakl. Ellison ve ark, 2001).

Krause ve Wulf (2004), dinin sağlıkla ilgili potansiyel yıkıcı etkisini araştırmış ve bu durumun bireyin bağlı olduğu kilise üyeleri ile negatif etkileşim, negatif dini başa çıkma tepkileri ve dini şüphe şeklinde gerçekleştiğini tespit etmişlerdir. Onlara göre her ne kadar dinin ruh ve beden sağlığı ile ilgili pozitif etkisi olsa da, dini şüphe içerisinde olan birisinden dua etmek gibi bireyi rahatlatan dini davranışlarda bulunmasını bekleyemeyiz. Yine aynı şekilde, dini şüphesi olan birisinin dindar çevre ile ilişkisi bozulacak, hatta onlarla çatışma yaşayacak ve bu durum, yaşadığı stresi daha da arttıracaktır. Aynı zamanda, daha önce inandığı inancı reddetmek onda suçluluk ve utanma duygusuna yol açabilecektir. Bu duygular, büyük ihtimalle bireyin kendilik değeri ve saygısını erozyona uğratacak, onda fiziksel ve ruhsal problemlere, bilişsel çatışmalara sebep olacak, neticede biribiri ile çatışan düşünce ve inançlar, yaşadığı stres durumunun etkisini daha da arttıracaktır.

Johnson ve Hayes (2003), 5472 üniversite öğrencisini örneklem alarak gerçekleştirdikleri bir araştırmada, örneklemin %25 gibi oldukça yüksek bir oranının dini ve manevî konularla ilgili stres yaşadıklarını tespit etmişlerdir. Yapılan analizler, dini ve manevî konularda stres yaşayanların aynı zamanda çevresi ile ilişkilerini koparma, tecavüz, değerler konusunda kafa karışıklığına ve intihar düşüncesine ilişkin daha güçlü bir eğilime sahip olduklarını ortaya koymuştur. Araştırmada ayrıca, öğrencilerden psikolojik yardım alanlar arasında din kaynaklı stres yaşayanların aynı zamanda değerlerle ilgili kafa karışıklığı da yaşadıkları, arkadaş grubu ve cinsel ilişkilerinde problemlerinin olduğu ve başka birisinin günahı nedeniyle cezalandırıldıkları düşüncesinde oldukları tespit edilmiştir.

Larson ve Larson (2003), din kaynaklı stresin ölümle ilgili potansiyel etkisini inceledikleri çalışmada, konu ile ilgili olarak manevi hoşnutsuzluk (spritual discontent), bireyler arası dini hoşnutsuzluk, şeytanla ilgili değerlendirmeler (demonic appraisals), Tanrıyı cezalandırıcı (punishing), kudretsiz (powerless), veya terk edici, yüzüstü bırakıcı (abandoning) olarak değerlendirme gibi konuları içeren ölçek maddeleri geliştirdiler. Neticede, üç konunun ölüm ile en yüksek düzeyde ilişkisini tespit ettiler. İlişkinin düzeyine göre bunlar; Tanrı'nın kişiyi terk edip-etmediğine dair şüphe, Tanrı'nın sevgisini sorgulama ve şeytanın bu işi yaptırdığını kabul etmedir.

Diğer taraftan benlik ile ilgili yapılan bazı araştırmalarda, kâdir-i mutlak bir Tanrıya inanmanın benlik saygısı ile negatif ilişkisinin olduğu, özellikle ilahi kontrol altında olunduğuna dair güçlü inancın, olayların ve sonuçlarının kişinin kontrolü dışında olduğuna dair inançla birebir örtüştüğüne dair bulgulara ulaşılmıştır. Buna

göre, bireyin stresle karşılaştığında başvurduğu dini başa çıkma yöntemleri, stres yaşantıları ve sonuçları ile ilgili olarak kâdir-i mutlak yaratıcıya yüklemelerde bulunmaya sevkederek, bireydeki kontrol duygusunu azaltır. Bu durum da neticede, bireyin benlik saygısında erozyona sebep olmaktadır (Scheiman ve ark. 2005).

Eliassen ve arkadaşları (2005), subjektif dindarlık ve psikolojik stres arasındaki ilişkiyi tespit etmek üzere gerçekleştirdikleri araştırmada, dindarlık ve depresyon arasındaki ilişkinin daha önce ifade edilenden daha karmaşık olduğunu tespit etmişlerdir. Onların, orta düzeydeki dindarların diğerlerine göre daha fazla depresif belirtileri olduğu yönündeki bulguları, Ross'un (1990) daha önce yapmış olduğu çalışmanın bulgularıyla genelde örtüşmekteydi. Ross'a göre, gerek inanç ve gerekse inançsızlıkta katı olanlar, psikolojik olarak kararsız olan veya dini bağlılığında dalgalanmalar gösterenlerden daha iyi durumdadırlar. Yani, dini değerler konusunda çatışma veya dalgalanmalar yaşayanlar depresyon konusunda risk grubuna girmektedirler.

Öner'e (1988) göre din, insanı strese karşı korumakta, aynı zamanda yaşadığı stresle başa çıkmasında yardımcı olmaktadır. Bununla birlikte dinin strese sebep olduğuna dair görüşler öne sürülmektedir. O'na göre, bazı dindarlarda stresin görülmesinin sebebi, inandıkları din değil , bilakis dini bilgilerinin yetersizliği ve inançlarının zayıflığıdır. Şayet kişinin Allah inancı, sadece cezalandırıcılık sıfatları üzerine bina edilmiş ve bağışlayıcılık sıfatı ikinci plana düşmüşse, o zaman işlediği herhangi bir günah neticesinde strese girecektir. Bunun yanı sıra batıl inançların dini kisveye bürünmesi ve kişinin bunları din diye kabul etmesi, aslında dini olmayan bir tecrübenin dine mal edilmesine ve neticede dinin strese yol açtığının iddia edilmesine yol açmaktadır. Diğer taraftan, insanın arzularının, isteklerinin, çevrenin baskılarının dine galebe çalması da strese sebep olabilir. Böyle bir durumdaki kişi çatışma yaşayacaktır. Bu çatışmanın sebebi de yine din değil, dini inancın zayıf olmasıdır. Hâlbuki bu kişi hakkıyla iman etmiş olsaydı, bu tür bir çatışma onda söz konusu olmayacaktı (s.61–63).

Ekşi (2001), başa çıkma, dini başaçıkma ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmasında, olumlu dini başaçıkmanın problem odaklı ve olumlu başaçıkma tarzları ile pozitif yönde ilişkisinin olmasına karşılık, olumsuz dini başaçıkma tarzının etkisiz başaçıkma tarzları ile birlikte daha çok kullanıldığını ve ruhsal rahatsızlıklarla ilişkili olduğunu tespit etmiştir (s.227).

Ok'un (2002), Türkiye'deki İlahiyat fakültesi öğrencilerinin *dini düşünce* bağlamında yaşadıkları stres tecrübelerini araştırdığı ve araştırmamızla da oldukça yakın ilgisi olan çalışmasında, örneklemin %7'sinin hayatlarında en az bir defa orta veya şiddetli düzeyde din kaynaklı stres yaşadıkları tespit edilmiştir. Araştırmanın bulgularına göre, dini konularda stres yaşayan öğrencilerin %27'si yaşadıkları stresin önemli, ancak uzlaştırılabilir olduğunu ; %12'si hayatlarında hoşnutsuzluk yarattığını ve %51'i dini konularla ilgili yaşadıkları stresin meydana getirdiği hoşnutsuzluğun, günlük hayatta yaşadıkları diğer stres verici durumların yarattığı hoşnutsuzluklardan çok daha önemli olduğunu kabul etmektedirler (s.324).

Ok, araştırmada deneklere din kaynaklı stresin düşünce düzeyinde yaşandığı konuların neler olduğunu da sormuş ve ilk üç sırada dini ve modern hayat

(%35,1), Kur'an (%27,2) ve bir bütün olarak dini hayatla ilgili konuların geldiğini tespit etmiştir. Öğrencilere göre yaşadıkları din kaynaklı stresin başlıca kaynakları, din konusunda farklı fikirlerle karşılaşmak, dini konularda bilgi eksikliği, dini kaynaklardaki belirsizlikler ve sosyal baskıdır (s.326). Araştırmacının kanatine göre öğrencilerin yaşadıkları din kaynaklı stres, onların dini yaşantılarına olumlu, yapıcı ve ufuk açıcı katkılarda bulunmaktadır.

Bizim gerçekleştirdiğimiz bu araştırmada ise, Ok'un çalışmasından bir adım daha ileri gidilerek, dini hayatla ilgili stres verici durumları kapsayan bir ölçek geliştirilmiş, geliştirilen ölçekten elde edilen verilere dayanılarak din kaynaklı stresin hangi yoğunluk ve sıklıkta yaşandığı ve yaşanılan din kaynaklı stresin, bireyi dindarlık yönünde motive edip-etmediği , ayrıca boyutlardan alınan puanların bağımsız değişken gruplarına göre farklılık gösterip göstermediği tespit edilmeye çalışılmıştır.

METOD

Veri Toplama Aracının Geliştirilmesi ve Pilot Çalışma

Araştırmada kullanılan ölçeğin geliştirilmesi amacıyla, ilgili konuda daha önce yapılmış çalışmalar gözden geçirilmiş, ancak araştırmanın amacına uygun nitelikte bir ölçek tespit edilememiştir. Bunun üzerine, araştırmacının görev yaptığı Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden oluşan bir gruba, stres ve din kaynaklı stres konusunda açıklamalarda bulunulduktan sonra, son bir yıl içerisinde yaşadıkları din kaynaklı stres tecrübelerini cümleler halinde yazmaları istenmiştir. Ulaşılan materyal, konu ile ilgili akademisyenlerin görüşleri de alınarak ayıklanmış ve 88 maddeden oluşan bir din kaynaklı stres listesi oluşturulmuştur. Liste oluşturulurken, stresin türü ile ilgili bir sınırlama getirilmemiştir. Stres kaynağı olan yaşantılar, deneklerin son zamanlarda yaşadığı basit dini gerilimleri kapsayabildiği gibi, kronik, hayat boyu süren, genel ve potansiyel stresleri de içine almaktadır. Bu aşamadan sonra, bir grup öğrenciye tespit edilen bu stres yaşantılarını hangi yoğunlukta yaşadıkları, son bir yıl içerisinde yaşayıp-yaşamadıkları ve şayet yaşadılarsa yaşadıkları din kaynaklı stresin kendilerini daha dindar olma yönünde motive edip-etmediği sorulmuştur. Bu sorulara verilen cevaplar, araştırmada 'yoğunluk', 'yaşama sıklığı' ve 'motivasyon' boyutları olarak geçecektir.

Araştırmanın bir sonraki aşamasında, deneklerin anlamada güçlük çektiği tespit edilen maddeler çıkarılarak, örneklem grubuna uygulanmış ve son olarak gerekli güvenirlik, geçerlik çalışmaları yapılarak araştırmada kullandığımız ölçek ve verilere ulaşılmıştır. Ölçeğin güvenirlik analizlerinde, Kuder Richadson 20 formulünün genelleştirilmiş bir formu olan 'Alfa İç Tutarlılık Katsayısı' ve 'Madde-Toplam Puan Korelasyonları' teknikleri kullanılmıştır.

Araştırmada kullandığımız anket formu son şekliyle, bağımsız değişkenleri kapsayan demografik özellikler, din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutu boyutu olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır.

Araştırmada kullanılan yoğunluk boyutu, bireylerin yaşadıkları din kaynaklı stresin gücünü tespit etmek için sorulan 'listede verilen din kaynaklı stres kaynak-

ları sizde hangi yoğunlukta stres uyandırmaktadır ?' sorusuna alınan cevaplardan oluşmakta ve cevap seçenekleri 'pek çok' , 'çok', 'kararsız' 'biraz' ve 'hiç' seçenekleri üzerinden işaretlenebilmektedir. Boyut, 78 maddeden oluşmakta olup, Alpha İç Tutarlılık Katsayısı, .95'dir. Boyutu oluşturan maddelerin toplam puanla düzeltilmiş korelasyan katsayıları, .28 ve .62 arasında değişmektedir. Boyutun puanlanması pek çok=4, çok=3, kararsız=2 biraz =1 ve hiç=0 şeklinde olup, puan ranjı 0-312'dir.

Din kaynaklı stresin yaşanma sıklığını tespit için ise, deneklere listede geçen stres yaşantılarını son bir yıl içinde yaşayıp yaşamadıkları sorulmuş, verilen cevaplar, evet=1, hayır=0 olarak puanlandırılmıştır. Yaşama sıklığı boyutu, yapılan analizler neticesinde gerekli kriterlere uyan 79 maddeden oluşmakta olup, tespit edilen Kuder- Richardson KR20 iç tutarlık katsayısı .89'dur. Madde toplam korelasyonları ise .10 ve .59 arasında değişmektedir. Boyuttan alınabilecek en yüksek puan 79'dur.

Motivasyon boyutu, yine analizler neticesinde gerekli şartları sağlayan 83 maddeden oluşmaktadır. Boyutun alpha iç tutarlılık katsayısı .95, düzeltilmiş madde-toplam korelasyon katsayıları, .25 ve .61 arasında gerçekleşmiştir. Boyut 'evet', 'kısmen' ve 'hayır' seçeneklerini içermekte ve evet=2, kısmen=1 ve hayır= 0 şeklinde puanlandırılmaktadır. Boyuttan alınabilecek puanlar 0–166 arasında değişmektedir.

Ölçeğin geçerliği ile ilgili olarak, öncelikle güvenirlik çalışmalarında ulaşılan bulguları ön plana çıkarabiliriz. Nitekim yukarda verilen analiz sonuçları, ölçeğimizin iç tutarlılığının üst düzeyde olduğunu, ayrıca maddelerin toplam ölçekle korelasyonlarının da yeterli düzeylerde olduğunu göstermektedir. Ölçekle ilgili bir diğer geçerlik çalışması olarak araştırma süresince uzman görüşlerine başvurulmuştur. Konu ile ilgili uzmanlardan alınan görüşler, ölçeğin ölçmek istediği din kaynaklı stresi ifade eden maddelerden oluştuğu yönünde olmuştur.Ayrıca araştırmamızda, bağımsız değişken gruplarının ölçeğin boyutlarından aldıkları puanlar arasında farklılıkların tespit edilmesi, ölçeğin din kaynaklı stresi ölçmek için geçerli bir araç olduğunu göstermektedir.

Örneklem

Araştırmamızın örneklemi S.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 191 kız (%64,7) ve 104 erkek (s=35,3) olmak üzere 295 öğrenciden oluşmaktadır. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin örneklem olarak alınmasında, araştırmacının ilgili fakültede öğretim üyesi olmasının yanısıra, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dini konularla çok yakından ilgili olması, dolayısıyla din kaynaklı stresi en çok yaşayan gruplardan birisi olarak düşünülmesi etkili olmuştur. Bu düşünceye sevkeden etken, araştırmacının din psikolojisi alanında çalışması sebebiyle, yaşadıkları problemlerle ilgili olarak psikolojik danışmanlık için öğrencilerin araştırmacıya gelmeleri, öğrencilerin yaşadıkları bazı problemlerin din ve dindarlık eksenli olduğunun gözlenmesi ve ayrıca diğer öğretim üyelerinin bu konudaki gözlemleri olmuştur.

Örneklemin demografik özelliklerine baktığımızda, %2'sinin 13-17 yaş (s=6), %63,7'sinin 18-21 yaş (s=188) ve %34,2'sinin 22-26 yaş grubundan (s=101); %64,8'inin kadın (s=191), %35,3'ünün (s=104) erkek; %7,8'inin evli (s=23), %92,2'sinin bekar (s=272); % 88'inin (s=260) İmam-hatip lisesi, %9,5'inin (s=28) Anadolu İmam-hatip Lisesi ve %2,4'ünün (s=28) normal lise mezunu; %48.5'inin (s=143) İlköğretim Öğretmenliği , %51,5'sinin (s=152) İlahiyat Öğrenimi Bölümünden; %21'inin (s=62) binici sınıf, %25,1'inin (s=74) ikinci sınıf, %28,8'inin (s=85) üçüncü sınıf ve %25,1'inin (s=74) dördüncü sınıf öğrencisi; %6,4'ünün (s=19) devlet yurdunda kalırken, %11,5'i (s=34) özel yurtta, %23,4'ü (s=69) öğrenci evi, %5,4'ü (s=16) dini cemaatlere bağlı yurt, %19'u (s=56) dini cemaatlere bağlı evde ve %32,9'u (s=97) ailesinin yanında kaldığı; %2,4'ünün (s=7) ailesinin sosyo-ekonomik durumu düşük iken,%8,1'inin (s=24) ortanın altı, %75,9'unun orta (s=224), %11,2'sinin (s=33) ortanın üstü ve %2'sinin (s=6) yüksek; dindarlık algılarına göre %16,3'ünün (s=48) ailesinin dindarlık düzeyi yüksek, %33,6'sının (s=99) ortanın üstü , %43,1'inin (s=127) orta, %5,1'inin (s=15) ortanın altı ve %2'sinin düşük; %13,6'sının (s=40) hayatının en uzun dönemi köy- kasaba gibi küçük yerleşim birimlerinde geçmişken %27,5'i (s=81) ilçe merkezinde ve %59'unun (s=174) il merkezinde geçtiği; %55,3'ü (s=163) dini hayatının şekillenmesinde en etkili din eğitmini ailesinden aldığını belirtirken, %6,8'i (s=20) Kur'an kursu, %2,4'ü (s=7) ilköğretim ve lise din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri, %14,6'sı (s=43) imam hatip lisesi , %1,7'si (s=5) cami hocası, %3,7'si (s=11) dini cemaatler ve %10,5'inin (s=31) ilahiyat eğitimini gösterdiği ve %3,7'sinin (s=11) kendini düşük düzeyde dindar görürken, %8,8'inin (s=26) ortanın altı, %47,5'inin (s=140) orta, %38'inin (s=112) ortanın üstü ve %1,4'ünün (s=4) yüksek düzeyde dindar olarak kabul ettiği görülmektedir

Hipotezler

a) Dindarlık, stres kaynağıdır.

b) Din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşanma sıklığı ve motivasyon boyutları arasında anlamlı ilişkiler vardır.

c) Din kaynaklı stres, bireyi dindarlık yönünde motive etmektedir.

d) Din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutlarının demografik değişkenlerle anlamlı ilişkileri vardır; Buna göre,

1) Yaş ile din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutu arasında anlamlı ilişki vardır. Yaş ilerledikçe yaşanan din kaynaklı stresin yoğunluğu ve sıklığı düşmekte, buna karşılık dindarlık yönünde motivasyon artmaktadır.

2) Cinsiyet ile din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutları arasında anlamlı ilişki vardır. Kadınlar, din kaynaklı stresi erkeklere göre daha yoğun ve daha sık tecrübe etmekte ve yaşadıkları din kaynaklı stres tecrübeleri onları dindarlık yönünde daha fazla motive etmektedir.

3) Medeni durum ile din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutları arasında anlamlı ilişkiler vardır. Bekarlar din kaynaklı stresi daha

yoğun ve daha sık yaşamakta, buna karşılık yaşadıkları din kaynaklı stres onları dindarlık yönünde daha fazla motive etmemektedir.

4) Mezun olunan lise ile din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutları arasında anlamlı ilişkiler vardır. Anadolu İmam-Hatip lisesi mezunları, diğer lise mezunlarından daha yoğun ve sıklıkta din kaynaklı stres yaşamakta ve yaşadıkları din kaynaklı stres, onları dindarlık yönünde daha fazla motive etmektedir.

5) Öğrenim alanı ile din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutları arasında anlamlı ilişki varıdır. İlahiyat bölümü öğrencileri İlköğretim bölümü öğrencilerine göre din kaynaklı stresi daha yoğun ve sıklıkta yaşamakta ve yaşadıkları din kaynaklı stres, onları dindarlık yönünde daha çok motive etmektedir.

6) Deneklerin ikamet ettikleri yer ile yaşadıkları din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutları arasında anlamlı ilişki vardır. Dini cemaatlere bağlı yurt ve evlerde kalanlar, din kaynaklı stresi diğerlerinden daha yüksek yoğunlukta, ancak daha az sayıda yaşamakta ve yaşadıkları din kaynaklı stres onları dindarlık yönünde daha fazla motive etmektedir.

7) Ailenin sosyo-ekonomik düzeyine dair algı ile din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutları arasında anlamlı ilişkiler vardır. Ailesinin sosyo-ekonomik düzeyini düşük olarak algılayanlar, diğerlerine göre daha yoğun ve daha sık din kaynaklı stres yaşamakta ve yaşadıkları din kaynaklı stres onları dindarlık yönünde daha fazla motive etmektedir.

8) Ailenin dindarlık düzeyi algısı ile din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutları arasında anlamlı ilişki vardır. Ailenin dindarlık düzeyi algısı yükseldikçe bireyin yaşadığı din kaynaklı stresin yoğunluğu ve sıklığı artmakta ve bu tecrübeleri onları dindarlık yönünde daha fazla motive etmektedir.

9) Yaşanılan sosyal çevre ile din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutları arasında anlamlı ilişki vardır. Küçük yerleşim birimlerinde yaşayanlar, din kaynaklı stresi daha yoğun ve daha sık tecrübe etmekte, yaşadıkları din kaynaklı stres onları dindarlık yönünde diğer gruplara göre daha fazla motive etmektedir.

10) Bireyin dini hayatının şekillenmesinde etkili olan din eğitimi türü ile din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutları arasında anlamlı ilişkiler vardır. Kuran kursu ve dini cemaatlerden aldığı din eğitminin dini hayatının şekillenmesinde etkili olduğunu kabul edenler diğerlerinden daha yoğun ve daha sık din kaynaklı stres yaşamakta, ancak yaşadıkları din kaynaklı stres onları dindarlık yönünde diğer gruplara göre daha az motive etmektedir.

11) Kişinin dindarlık seviyesine dair algısı ile yaşadığı din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutları arasında anlamlı ilişkiler vardır. Buna göre dindarlık düzeyini yüksek kabul edenler din kaynaklı stresi daha yoğun ve daha sık tecrübe etmekte ve yaşadıkları din kaynaklı stres onları dindarlık yönünde daha fazla motive etmektedir.

Verilerin analizi

Araştırmada, yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutları bağımlı değişkenler ve bağımlı değişkenlerle ilişkili olduğu varsayılan yaş, cinsiyet, medeni durum, mezun olunan lise, bölüm, sınıf, ikamet edilen yer, ailenin sosyo-ekonomik durumu, ailenin algılanan dindarlık düzeyi, hayatın en uzun süresinin geçtiği yerleşim birimi, dini hayatın şekillenmesinde etkili olan din eğitimi türü, algılanan dindarlık düzeyi bağımsız değişkenler olmak üzere analizlere tabi tutulmuştur.

Araştırmada bağımlı ve bağımsız değişkenler arasındaki ilişkileri ve ilişkilerin yönünü tespit için Pearson Korelasyon Analizi, iki alt grubu olan bağımsız değişken gruplarının din kaynaklı stresle ilgili boyutlardan aldıkları puanların farklı olup olmadığını tespit için T Testi ve ikiden fazla alt grubu olan bağımsız değişkenlerin gruplarının bağımlı değişkenlerden aldıkları ortalama puanlar açısından farklılığını ve eğer varsa farklılıkların hangi gruplar arasında gerçekleştiğini tespit için Tek Yönlü Varyans Analizi, Tukey HSD ve daha zayıf düzeyde farklılıkları tespit için Fisher LSD Testleri kullanılmıştır

BULGULAR

Araştırmamızda yapılan korelasyon analizi neticesinde, yoğunluk boyutu ile motivasyon boyutu arasında anlamlı bir ilişki bulunurken (r=.52, P<.01) , her iki boyutun yaşanma sıklığı ile ilişkilerinin anlamlı olmadığı tespit edilmiştir. Bu sonuca göre, din kaynaklı stresin yoğunluğu arttıkça, bireyleri dindarlık yönünde daha çok motive etmektedir. Diğer taraftan din kaynaklı stresin yaşanma sıklığı ile yoğunluk ve motivasyon boyutunun korelasyonlarının yönü, yaşanma sıklığı arttıkça yoğunluk ve motivasyonun düştüğünü, ancak bu ilişkilerin istatistiksel açıdan anlamlı seviyelere ulaşacak düzeyde olmadığını göstermektedir.

Tablo 1. Din kaynaklı stresin Boyutlarının Korelasyonları

		YOĞUNLUK	YAŞ. SIKLIĞI	MOTIVASYON
YOĞUNLUK	PearsCorrelation	1		
	Sig. (2-tailed)	,		
	N	295		
YAŞ.SIKLIĞI	Pearson Correlation	-,037	1	
	Sig. (2-tailed)	,521	,	
	N	295	295	
MOTIVAS	Pearson Correlation	,557**	-,039	1
	Sig. (2-tailed)	,000	,499	,
	N	295	295	295

** P<,01

Yoğunluk Boyutu İle İlgili Bulgular

Yapılan korelasyon analizleri neticesinde, din kaynaklı stresin yoğunluğu ile cinsiyet (r=-32, P<.000), ikamet edilen mekan (öğrenci evi, özel yurt, vakıf yurdu), (r=.12, P<.05), ailenin sosyo-ekonomik düzeyi (r=12, P<.05) ve dindarlık düzeyi algısı (r=.11, P<.05) arasında anlamlı ilişkiler tespit edilirken; yaş (r=.06), medeni durum (r=.07), mezun olunan lise (r=.00), öğrenim alanı (-.08), sınıf (r=.05), ailenin dindarlık düzeyi algısı (r=.08), hayatın en uzun süresinin geçtiği

yerleşim birimi (r=.08) , dini hayatın şekillenmesinde etkili olan din eğitiminin türü (r=.01) ile anlamlı ilişkisi saptanamamıştır.

Tablo 2. Cinsiyet , Medeni Durum ve Öğrenim Alanı Açısından Deneklerin Ortalama Yoğunluk Puanları ve T Testi Sonuçları

Değişken	Frekans	Ortalama	Standart Sapma	t değeri
Kadın Erkek	191 104	254,45 224,83	39,96 44,24	5,85**
Evli Bekâr	23 271	232,04 244,83	46,47 43,48	-1,34
İlköğretim İlahiyat	137 146	247,52 240,34	36,42 50,08	1,37

**P<.001

Yapılan analizler neticesinde, kadınların din kaynaklı stresin yoğunluk boyutundan aldıkları puanların (x=254,45) erkeklerin aldıkları puanlardan (x=224,83) anlamlı şekilde yüksek olduğu (t=5,85, P<.001) tespit edilmiştir. Medeni durum ve öğrenim alanı açısından puanların dağılımına bakıldığında ise bekârların puanlarının (x=244,83) evlilerin puanlarından (x=232,04); İlköğretim alanı bölümü öğrencilerinin puanlarının (x=247,52), İlahiyat bölümü öğrencilerinin puanlarından (x=240,34) daha yüksek olduğu, ancak puanlar arasında istatistiksel açıdan anlamlı farklılık olmadığı görülmektedir.

Tablo 3. Bağımsız Değişken Gruplarının Yoğunluk Boyutundan Aldıkları Puanların Farklılığına Dair Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçlar

YOĞNLK	Kaynak	Karelertoplm	Ser.derec	Kar.ortalaması	F değeri	Anlamlılık
Yaş	Gruplararası	2409,417	2	1204,709	,626	,536
	Gruplariçi	560372,583	291	1925,679		
	Toplam	562782,000	293			
Mez.lise	Gruplar arası	6324,741	2	3162,371	1,655	,193
	Gruplar içi	557907,204	292	1910,641		
	Toplam	564231,946	294			
Sınıf	Gruplar arası	8695,202	3	2898,401	1,522	,209
	Gruplar içi	531438,890	279	1904,799		
	Toplam	540134,092	282			

	Gruplar içi	542127 ,481	285	1902,202		
	Toplam	555722 ,605	290			
Ail.sos.ek	Gruplar arası	19826, 773	4	4956,693	2,643	,034
	Gruplar içi	541997 ,339	289	1875,423		
	Toplam	561824 ,112	293			
Ail.din.algı sı	Gruplar arası	4624,2 02	4	1156,050	,599	,664
	Gruplar içi	559607 ,744	290	1929,682		
	Toplam	564231 ,946	294			
Hay.geç.y er	Gruplar arası	10034, 938	2	5017,469	2,644	,073
	Gruplar içi	554197 ,008	292	1897,935		
	Toplam	564231 ,946	294			
Etkidineğt	Gruplar arası	1979,5 08	6	329,918	,168	,985
	Gruplar içi	534647 ,202	273	1958,415		
	Toplam	536626 ,711	279			
Dindüzalg ısı	Gruplara rası	12549,	4	3137,399	1,656	,160
	Gruplar içi	545571 ,817	288	1894,347		
	toplam	558121 ,413	292			

Diğer taraftan yapılan tek yönlü varyans analizleri neticesinde, ailenin sosyo-ekonomik düzeyi ve hayatın en uzun süresinin geçtiği yerleşim birimi gruplarının, din kaynaklı stresin yoğunluk boyutundan aldıkları puanlar arasında anlamlı farklılıklar olduğu (Sos-eko, $F_{4,289}=2,64$, P=03; Hay. geç. yer, $F_{2,292}=2,64$, P=.07), bu iki değişkenin dışındaki bağımsız değişken gruplarının puanları arasında ise anlamlı farklılık olmadığı tespit edilmiştir.

Tablo 4. Yoğunluk Boyutu Puanlarının Ailenin Sosyo-Ekonomik Düzeyi Bağımsız Değişkeni Grupları Açısından Dağılımlarına Dair Tukey HSD Testi Sonuçları

Ail.Sos.Ek düzeekekekekdüzeyekekon.düzeyi	Ortalama puanlar	Düşük	Orta altı	Orta	Ortanın üstü	Yüksek
Düşük	219,85					
Ortanın altı	220,29			*		
Ortanın üstü	243,33					
Orta	247,05					
Yüksek	249,16					

* P<.05

Ailenin sosyo-ekonomik durumu bağımsız değişkeni gruplarının puanlarına baktığımızda, din kaynaklı stresi en yoğun şekilde yaşayan grubun, sosyo-ekonomik düzeyi en yüksek (x=249,16) , en düşük seviyede yaşayanların ise sosyo-ekonomik düzeyi en düşük grubun olduğu (x=219); ancak gruplar arasında anlamlı farklılığın ortanın altı (x=220,29) ve orta (x=247,05) grupları arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 5. Yoğunluk Boyutu Puanlarının Hayatın En Uzun Süresinin Geçtiği Yerleşim Birimi Grupları Açısından Dağılımlarına Dair Tukey HSD Testi Sonuçları

Yerleşim Birimi birimiyekekon.düzeyi	Ortalama puanlar	Köy-kasaba	İl merkezi	İlçe merkezi
Köy-kasaba	229,87			
İl Merkezi	245,03			
İlçe Merkezi	248,80	*		

*P<.06

Hayatın en uzun süresinin geçtiği yerleşim birimi açısından puanların dağılımı analiz edildiğinde ise, din kaynaklı stresi en yoğun şekilde ilçe merkezinde yaşayanların (x=248,80) tecrübe ettikleri, onları il merkezi (x=245,03) ve köy-kasaba (x=229,87) gruplarının takip ettiği, anlamlı farklılığın ise köy-kasaba ve ilçe merkezi grupları arasında gerçekleştiği tespit edilmiştir.

Diğer taraftan korelasyon analizinde yoğunluk boyutu ile ikamet edilen mekan arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiş olmakla birlikte, yapılan varyans analizi, grupların puanlarının biribirine yakın olduğunu, aralarında analamlı farklılık olmadığını göstermiştir.

Tablo 6. Yoğunluk Boyutu Ortalama Puanlarının İkamet Edilen Mekan Değişkeni Gruplarına Göre Dağılımı

İkamet	Sayı	Ortalama

Devlet yurdu	19	230,42
Öğrencui evi	34	236,21
Özel yurt	69	241,29
Dini cemaatlere bağlı yurt	16	243,56
Aile yanında	56	247,47
Dini cemaat evi	97	252,96
Toplam	291	243,81

Araştırmamız açısından önemli bir değişken olduğu için, fikir vermesi açısından ikamet edilen yere göre puanların dağılımına baktığımızda, en yüksek yoğunluk boyutu puanına dini cemaatlere bağlı evlerde kalanların ulaştığı (x=252,96); onları, ailesi ile birlikte kalanlar (x=247,47), dini cemaatlere bağlı yurtlarda kalanlar (x=243,56), özel yurtta kalanlar (x=241,29), öğrenci evinde kalanlar (x=236,21) ve devlet yurdunda kalanlar (x=230,42) takip etmektedirler. Bu durumda her ne kadar istatistiksel açıdan desteklenmese de dini cemaat ve evlerde kalanların din kaynaklı stresi daha yoğun şekilde yaşayacakları yönündeki hipotezimizin kısmen desteklendiğini söyleyebiliriz.

Yaşama Sıklığı Boyutuyla İlgili Bulgular

Din kaynaklı stresin yaşanma sıklığı ile cinsiyet (r=.14, P<.05), medeni durum (r=12, P<.05), ikamet edilen mekan (r =-17, P<.01), ailenin dindarlık düzeyi algısı (r=-.16, P<.01) ve bireyin dindarlık düzeyi algısı arasında (r=.-15) anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.

Tablo 7. Cinsiyet, Medeni Durum ve Öğrenim Alanı Açısından Deneklerin Yaşama Sıklığı Boyutu Ortalama Puanları ve T Testi Sonuçları

Değişken	Frekans	Ortalama	StandartSapma	t değeri
Kadın Erkek	191 104	35,45 38,70	9,04 13,22	-2,23**
Evli Bekar	23 271	31,86 37,04	13,24 10,48	-1,82
İlköğretim İlahiyat	137 146	37,40 36,07	9,90 11,43	1,04

**P<.01

Uygulanan t testleri, cinsiyet gruplarından erkeklerin (x=38,70), kadınlardan (x=35,45); medeni durum gruplarından bekarların (x=37,04) evlilerden (x=31,86); öğrenim alanı gruplarından ilköğretim grubunun (x=37,40) ilahiyat grubundan (x=36,07) daha çok sıklıkta din kaynaklı stres yaşadıklarını, ancak gruplar arasında anlamlı farklılığın sadece kadınlarla erkekler arasında gerçekleştiğini göstermektedir.

Tablo 8. Bağımsız Değişken Gruplarının Din kaynaklı stresi Yaşama Sıklığı Boyutundan Aldıkları Puanların Farklılığına Dair Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

YAŞAMASIKLIĞI	Kaynak	KarelerToplam	SerbstlkDer.	Kareler Ort.	F Değeri	Anlamlılk
Yaş	GruplarArası	169,878	2	84,939	,734	,481
	Gruplar İçi	33665,455	291	115689		
	Toplam	33835,333	293			
Mez.lise	GruplarArası	421,572	2	210,786	1,819	,164
	Gruplar İçi	33839,424	292	115,888		
	Toplam	34260,997	294			
Sınıf	GruplarArası	161,823	3	53,941	,477	,698
	Gruplar İçi	3159,915	279	113,046		
	Toplam	31701,739	282			
İkamet	GruplarArası	1119,307	5	223,861	1,958	,085
	Gruplar İçi	32585,339	285	114,335		
	Toplam	33704,646	290			
Ail. sos-ekoDüz	GruplarArası	1157,183	4	289,296	2,550	,039
	Gruplar İçi	32793,120	289	113,471		
	Toplam	33950,303	293			
Ail.din.düz. alg	GruplarArası	1413,921	4	353,480	3,121	,015
	Gruplar İçi	32847,075	290	113,266		
	Toplam	34260,997	294			
Hay en uz.yaş.yer	Gruplar Arası	146,681	2	73,340	,628	,535
	Gruplar İçi	34114,316	292	116,830		
	Toplam	34260,997	294			
Din eğit	GruplarArası	557,930	6	92,988	,847	,534
	Gruplar İçi	29962,070	273	109,751		
	Toplam	30520,000	279			
Din düz. algısı	GruplarArası	907,039	4	226,760	2,010	,093
	Gruplar İçi	32491,726	288	112,818		
	Toplam	33398,765	292			

İkiden fazla grubu olan bağımsız değişkenlerle ilgili yapılan varyans analizlerinde ise, din kaynaklı stresi yaşama sıklığı puanlarının ailenin sosyo-ekonomik düzeyi ($F_{4,289}$=2,55, P=.03) ve ailenin dindarlık düzeyi algısı ($F_{4,290}$=3,12, P=.01) grupları arasında anlamlı şekilde farklılık göstediği tespit edilmiştir. Diğer taraftan ikamet ($F_{4,290}$=1,95, P=.08) ve dindarlık düzeyi algısı ($F_{4,290}$=2,01, P=.09) gruplarının puanları arasında da her ne kadar P<.05 düzeyine ulaşmasa da hipotezlerimiz açısından önemli gördüğümüz, anlamlı farklılıklar olduğu görülmektedir. Bu sebeple ilgili değişkenlere ait Fisher LSD Testi sonucunda ulaşılan bulguları da burada aktarmayı uygun gördük.

Tablo 9. Yaşama Sıklığı Boyutu Puanlarının Ailenin Sosyo-Ekonomik Düzeyi Bağımsız Değişkeni Grupları Açısından Dağılımlarına Dair Tukey HSD Testi Sonucu

Ail.Sos.Ek.düz kekekdüzeyekekon.düzeyi	Ortalama puanlar	Düşük	Orta	Orta. üstü	Yüksek	Orta altı
Düşük	26,14					*
Orta	36,51					
Ortanın üstü	36,69					
Yüksek	38,66					
Ortanın altı	40,50					

* P<.05

Ailenin sosyo ekonomik durumuna göre puanların dağılımına baktığımızda, en düşük puana ailesinin sosyo ekonomik durumunu düşük görenlerin ulaştığı (x=26,14), onları yükseğe doğru 'orta' (x=36,51), 'ortanın üstü' (x=36,69) ve 'yüksek' gruplarının (x=38,66) takip ettiği ve en yüksek ortalamaya 'ortanın üstü' grubunun ulaştığını (x=40,50) görmekteyiz. Burada, 'ortanın altı' grubunun diğer gruplardan daha yüksek puana ulaşmış olması dikkat çekicidir. Anlamlı farkılık ise, en düşük ortalamaya ulaşan 'düşük' grubu ile en yüksek ortalamaya ulaşan 'ortanın altı' grubu arasında gerçekleşmiştir.

Tablo 10. Yaşama Sıklığı Boyutu Puanlarının İkamet Edilen Yer Bağımsız Değişkeni Grupları Açısından Dağılımlarına Dair Fisher LSD Testi Sonucu

İkamet	Ortalama puanlar	Aile yanı	Dinceevi	Öğrevi	Dincem yur	Özelyurt	Dev yurdu
Aile yanı	34,31						
Dini cem evi	35,94						
Öğrenci evi	37,00						
Din cem yur	38,25						
Özel yurt	39,73	*					
Devlet yurdu	39,89	*					

* P<.05

Yapılan Fisher LSD Testi sonucu, din kaynaklı stresi en çok sayıda devlet yurdunda yaşanların tecrübe ettiğini (x=39,89), onları sırasıyla özel yurt (x=39,73), dini cemaat yurdu (x=38,25), öğrenci evi (x=37,00) , dini cemaat evinde yaşayanların takip ettiği (x=35,94) , en düşük oranda ise ailesinin yanında ikamet edenlerin yaşadığını (x=34,31), ancak istatistiksel açıdan anlamlı farklılığın ailesi yanında ikamet edenlerle, özel yurt ve devlet yurdunda kalanlar arasında gerçekleştiğini göstermiştir.

Tablo 11. Yaşama Sıklığı Boyutu Puanlarının Ailenin Dindarlık Düzeyi Algısı Bağımsız Değişkeni Grupları Açısından Dağılımlarının Farklılığına Dair Tukey HSD Testi Sonucu

Ail.DinDüz aAlgısı	Ortalama puanlar	Yüksek	Düşük	Ort üstü	Ort altı	Orta
Yüksek	32,64					
Düşük	34,50					
Ortanın üstü	35,76					
Ortanın altı	38,33					
Orta	38,62	*				

* P<.05

Ailenin dindarlık düzeyine göre din kaynaklı stresin yaşama sıklığına baktığımızda, en çok din kaynaklı stresi ailesinin dindarlık düzeyini 'orta' olarak görenlerin, en az sayıda din kaynaklı stresi ise ailesinin dindarlık düzeyini 'yüksek' görenlerin yaşadığını görmekteyiz. Ancak grupların puanlarının dağılımı, dindarlık düzeyi gruplarının sıralaması ile mantıki bir tutarlılık göstermese de, anlamlı farklılığın en düşük puanı alan yüksek grubu ile en yüksek puanı alan orta grubu arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 12. Yaşama Sıklığı Boyutu Puanlarının Dindarlık Düzeyi Algısı Bağımsız Değişkeni Grupları Açısından Dağılımlarına Dair Fisher LSD Testi Sonucu

Din Düz Algısı	Ortalamapuanlar	Yüksek	Ort üstü	Orta	Ort altı	Düşük
Yüksek	34,00					
Ortanın üstü	35,47					
Orta	36,86					
Ortanın altı	38,84					
Düşük	44,00		*	*		

Dindarlık düzeyi açısından din kaynaklı stresi yaşama sıklığı puanlarının dağılımına baktığımızda, en çok din kaynaklı stres yaşayanların kendini en 'düşük' düzeyde dindar olarak algılayanların olduğu (x=44,00); onları 'ortanın altı' (x=38,84), 'orta' (x=36,86), 'ortanın üstü' (x=35,47) gruplarının takip ettiği ve en düşük sıklıkta din kaynaklı stres yaşayanların ise kendini 'yüksek' düzeyde dindar olarak kabul edenlerin olduğu görülmektedir. Ancak anlamlı farklılık, kendini 'düşük' düzeyde dindar olarak kabul edenlerle 'orta' ve 'ortanın üstü' düzeylerinde dindar olarak kabul edenler arasında gerçekleşmiştir.

Motivasyon Boyutuyla İlgili Bulgular

Motivasyan boyutu ile yaş (r=12, P<.05), cinsiyet (r=-.20, P<.01), öğrenim görülen sınıf (r=.21, P<.01) ve dindarlık algısı arasında (r=.19, P<.01) anlamlı ilişkilerin olduğu tespit edilmiştir.

Tablo 13. Cinsiyet, Medeni Durum ve Öğrenim Alanı Açısından Deneklerin Motivasyon Boyutu Ortalama Puanları ve T Testi Sonuçları

Değişken	Frekans	Ortalama	StandartSapma	t değeri
Kadın Erkek	191 104	132,79 122,72	23,23 24,27	3,50*
Evli Bekar	23 271	127,47 129,34	21,43 24,32	-.39
İlköğretim İlahiyat	137 146	130,29 127,82	21,84 26,18	.86

*P<.001

Yapılan analizler neticesinde, Kadınların motivasyon boyutundan aldıkları puanların (x=132,79) erkeklerin puanlarından (x=122,72) anlamlı şekilde yüksek olduğu (t=3,50, P<.001) saptanmıştır. Medeni durum ve öğrenim alanı gruplarının puanlarına bakıldığında ise, din kaynaklı stresin dindarlık yönünde bekârları (x=127,47) evlilerden (x=129,34); öğrenim alanı gruplarında ise ilköğretim bölümü öğrencilerini (x=130,29) İlahiyat bölümü öğrencilerinden (x=127,82) daha fazla motive ettiği; ancak her iki bağımsız değişkenin alt gruplarının puanlarının istatistiksel açıdan anlamlı farklılıklar göstermediği tespit edilmiştir.

Tablo 14. Bağımsız Değişken Gruplarının Motivasyon Boyutundan Aldıkları Puanların Farklılığına Dair Tek Yönlü Varyans Analizi Sonuçları

MOTİVSYN	Kaynak	Kar.Toplm	Ser. Der.	Kare.Ort	F değ.	Anlamlk
Yaş	Gruplar Arası	3425,499	2	1712,749	2,923	,055
	Gruplar İçi	167456,926	291	575,453		
	Toplam	170882,425	293			
Mez.lise	Gruplar Arası	2197,533	2	1098,767	2,030	,133
	Gruplar İçi	168881,463	292	578,361		
	Toplam	171078,997	294			
Sınıf	Gruplar Arası	7503,283	3	2501,094	4,475	,004
	Gruplar İçi	155172,180	279	556,173		
	Toplam	162675,463	282			
İkamet	Gruplar Arası	1803,679	5	360,736	,537	,747
	Gruplar İçi	168468,823	285	591,119		
	Toplam	170272,502	290			
Ail.S.Ed	Gruplar Arası	2239,686	4	559,922	,935	,444
	Gruplar İçi	167936,045	289	581,094		
	Toplam	170175,731	293			
Ail.din düz	Gruplar Arası	3430,327	4	857,582	1,588	,18
	Gruplar İçi	167648,670	290	578,099		
	Toplam	171078,997	294			
Ha.en uz.yaşy	Gruplar Arası	512,758	2	256,379	,542	,582
	Gruplar İçi	170566,239	292	584,131		

	Toplam	171078,997	294			
Din eğit	Gruplar Arası	2703,562	6	450,594	,740	,617
	Gruplar İçi	158175,406	273	579,397		
	Toplam	160878,968	279			
Din düz algı	Gruplar Arası	6733,610	4	1683,402	3,067	,017
	Gruplar İçi	163172,527	288	566,571		
	Toplam	169906,137	292			

Diğer taraftan yaş ($F_{2,291}=2{,}92$, $P<.05$), sınıf ($F_{3,279}=4{,}47$, $P<.004$) ve dindarlık düzeyi algısı ($F_{4,288}=3{,}067$, $P<.01$) gruplarının motivasyon boyutu puanları anlamlı farklılık gösterirken, diğer değişkenlerin grupları arasında motivasyon boyutu açısından anlamlı farklılık tespit edilememiştir.

Tablo 15. Motivasyon Boyutu Puanlarının Yaş bağımsız Değişkeni Grupları Açısından Dağılımlarına Dair Fısher LSD Testi Sonuçları

Yaş	Ortalama	13-17 yaş	18-21 yaş	22- 26 yaş
13-17 yaş	112,83			
18-21 yaş	127,84			
22-26 yaş	132,92	*		

*P<.05

Yaş grupları ile ilgili bulgulara baktığımızda, yaş ilerledikçe din kaynaklı stresin dindarlık yönündeki motivasyonunun arttığı (13-17 yaş, x=112,83; 18-21 yaş, x=127,84; 22-26 yaş, x=132,92); ancak gruplar arasında anlamlı farklılığın 13-17 yaş grubu ile 22-26 yaş grubu arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Tablo 16. Motivasyon Boyutu Puanlarının Sınıf Bağımsız Değişkeni Grupları Açısından Dağılımlarına Dair Tukey HSD Testi Sonuçları

Sınıf birimiyekekon.düzeyi	Ortalama puanlar	1. sınıf	2.sınıf	3. sınıf	4. sınıf
1. sınıf	121,53				
2. sınıf	128,38				
3.sınıf	131,15				
4.sınıf	136,24	*			

*P<.05

Diğer taraftan puanların benzer bir dağılımını, sınıf bağımsız değişkeninde de görmekteyiz. Burada da olumlu yönde motivasyon, sınıf ilerledikçe artmakta (1. sınıf,x=121,53; 2. sınıf=128,38; 3. sınıf, x= 131,15; 4. sınıf,x=136,24), ancak 4. sınıfların puanları ile 1. sınıfların puanları anlamlı şekilde farklılık göstermektedirler. Buna göre öğrencilerin almış olduğu eğitimin, onların yaşadıkları din kaynaklı stresin dindarlık yönünde motivasyonunda etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Tablo 17. Motivasyon Boyutu Puanlarının Dindarlık Algısı Bağımsız Değişkeni Grupları Açısından Dağılımlarına Dair Tukey HSD Testi Sonuçları

DinDüz Algısı	Ortalama puanlar	Düşük	Orta altı	Orta	yüksek	Orta üstü
Düşük	119					
Ortanın altı	123,46					
Orta	131,85					
Yüksek	136,75					
Ortanın üstü	137,40		*			

*P<.05

Dindarlık algısı açısından baktığımızda, din kaynaklı stresin dindarlık yönünde en fazla motive ettiği kişilerin kendini 'ortanın üstü' (x=137,40) ve 'yüksek' (x=136,75) düzeyde dindar olarak görenler olduğu görülmektedir. Buna karşılık dindarlık algısını 'düşük' (x=119), 'ortanın altı' (x=123,46) ve 'orta' (x=131,85) görenlerin yaşadığı din kaynaklı stres, onları dindarlık yönünde daha az motive etmekte, ancak istatiksel açıdan anlamlı farklılık, 'ortanın altı' ve 'ortanın üstü' gruplarında gerçekleşmektedir. Buna göre kendini dindar görenlerin yaşadıkları din kaynaklı stres, onları dindarlık yönünde daha fazla motive etmektedir diyebiliriz.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Din kaynaklı stres, bir dine inanan hemen hemen herkesin bir şekilde yaşadığı bir tecrübedir. Bu tecrübe bazıları için sıradan bir yaşantı iken, bazıları için hayatın genel akışını ,duygu, düşünce, tutum ve davranışlarını derinden etkileyebilmektedir. Nitekim geliştirdiğimiz din kaynaklı stres ölçeği, insanların dilenciye para verememek, sabah namazına kalkamamak, seviyesiz televizyon programları izlemek, Allah'a isyan içeren şarkıları dinlemek gibi ölçeğin hemen başında yer alan konuların dışında bir çok duygu, düşünce ve davranışı din kaynaklı stres olarak algıladıklarını göstermektedir (bkz, Ek 1.).

Esasen araştırmamızın başında da belirttiğimiz gibi, dindarlık kolayca yaşanılan bir olgu olmayıp, Hz. Adem'den beri insanoğlunu zaman zaman varoluşsal sıkıntılara sokan bir süreçtir. Dindar, rahatlık içinde yaşayan bir kişi değil; her an uyanık olan, Allah'la hayatın her anında iletişimde bulunan, dindarlığı seçtiği için bir takım gereklilikleri yerine getirmek zorunda olan, aynı zamanda bütün yapıp ettiklerine rağmen Cennet kendisi için garanti olmayan bir bireydir. O, her an korku (havf) ve ümit (reca') arasındadır. Yaşadığı tecrübe şayet dinin yasakladığı bir şey, yani günah ise veya inandığı şeylerin aksine bir durumla karşı karşıya ise, bilişsel tutarlılığı bozulacaktır. Bu durumda, ya yaşadığı gerginlik devam edecek ve bu durum onu daha büyük sıkıntılara sürükleyecek, ya da yaşadığı stresin üstesinden gelmek için bir takım başaçıkma stratejilerine başvuracaktır. Nitekim yapılan

araştırmalar, dindarların büyük oranda günahkârlık duygusu yaşadıklarını, benlik-ideal benlik algıları arasında çatışmalar olduğunu göstermektedir (Hallahmi, Argyle, 1997,s.176;). Bununla birlikte, din kaynaklı stresin bireyi dindarlık yönünde motive etmek gibi olumlu yönleri de vardır (Hökelekli,1993,s.104–106).

Araştırmamızda, din kaynaklı stres yaşantılarını ifade eden maddelerden oluşan bir ölçek geliştirilmiştir. Ölçeğin güvenirlik-geçerlik analizleri, iç tutarlılığının ve ayrıca maddelerin toplam ölçekle korelasyonlarının yeterli düzeylerde olduğunu göstermektedir. Yine yapılan analizler, ölçeğin yoğunluk ve motivasyon boyutları arasında anlamlı ilişkinin olduğunu, birey ne kadar yoğun din kaynaklı stres yaşarsa, yaşadığı din kaynaklı stresin onu dindarlık yönünde daha fazla motive ettiğini göstermiştir. Yaşama sıklığının ise hem yoğunluk, hem de motivasyon boyutu ile anlamlı ilişkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Diğer taraftan bağımsız değişken gruplarının bazılarının her üç boyutla anlamlı ilişkilerinin olduğu ve bağımsız değişken gruplarının boyutlardan aldıkları puanların farklılık gösterdiği saptanmıştır. Bu bulguların, araştırmamızın dindarlığın bir stres kaynağı olabileceği yönündeki temel hipotezini desteklediğini; buna karşılık, boyutlar arasında ve boyutlarla bağımsız değişkenler arasında anlamlı ilişkilerin olduğu yönündeki hipotezlerin bazılarının desteklendiğini, bazılarının ise kısmen desteklendiğini ya da hiç desteklenmediğini söyleyebiliriz.

Yoğunluk Boyutuyla İlgili Değerlendirme ve Sonuç

Araştırmamızda, yaşanan din kaynaklı stresin yoğunluğu ile cinsiyet, ikamet edilen mekân (öğrenci evi, özel yurt, vakıf yurdu), ailenin sosyo- ekonomik durumu ve dindarlık düzeyi algısı arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir.

Cinsiyetle ilgili hipotezimiz, yoğunluk boyutu ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki olduğu ve kadınların din kaynaklı stresi erkeklerden daha yoğun şekilde yaşadıkları yönündeydi. Bulgulara baktığımızda, kadınların din kaynaklı stresi erkeklere göre daha yoğun şekilde yaşadıkları görülmektedir. İstatistiksel açıdan da bu farklılık teyit edilmektedir. Bu durumda, ilgili hipotezin desteklendiğini söyleyebiliriz

Din psikolojisi literatüründe cinsiyet, önemli bir bağımsız değişken olarak kabul edilmektedir. Batı'da yapılan çalışmaların bulgularına göre, dini hayatla ilgili değişik konularda kadınlarla erkekler arasında dikkat çekici farklılıklar mevcuttur. Buna göre dini inançlar konusunda kadınlar erkeklere göre daha ortodoks ya da tutucu olup, bağlı oldukları dinin merkezî, geleneksel Tanrı ve ahiret inancına daha çok meyletmektedirler. Erkekler, Tanrıyı insanı yönlendiren (driving force), kadiri mutlak (supreme power), planlayan (Planner) ve kontrol eden (controller) bir güç olarak algılamakta iken kadınlar, daha çok iyileştirici, ıslah edici (healer), seven, rahatlatan (comforting), affeden sıfatlarıyla algılamakta ve ibadetlere daha çok katılmaktadırlar (Beit-Hallahmi, Argyle,1997, s.139-142).

Ülkemizde yapılan araştırmalarda ise, dindarlık konusunda kadınlarla erkekler arasındaki farklığa dair bulguların çok belirgin bir tablo çizmediği görülmektedir. Fırat (1977) yaptığı araştırmada, kızların genel kanaatin aksine, daha çok rasyonel inanç, inançsızlık ve kararsızlıkta yoğunlaştığını ve erkeklere göre daha az

dini duyguya sahip olduklarını tespit etmiştir. Diğer taraftan Bayyiğit (1987) ve Köktaş (1993) tarafından yapılan araştırmalarda kadınlarla erkekler arasında dindarlık açısından belirgin bir farklılık tespit edilemez iken, Yıldız (1998) ve Kaya (1998) araştırmalarında erkeklerin kızlardan daha dindar oldukları sonucuna ulaşmışlardır. Bizim yaptığımız doktora çalışmasında da kızlarla erkekler arasında dindarlık açısından anlamlı bir farklılık yok iken, dindarlığın duygu boyutundan kızların aldıkları puanların erkeklerin puanlarından anlamlı şekilde daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Şahin,1999,s.105).

Diğer taraftan bulgular, kadınların günahkarlık duygularını erkeklere oranla daha çok tecrübe ettiklerini ve içsel olarak kendilerini daha çok cezalandırdıklarını (intro-punitive), bu durumun özellikle gençlik döneminde belirginlik kazandığını; şayet din bireyin yaşadığı bu durumu atlatmada yardımcı mekanizmaları sağlamıyorsa, yaşanan din kaynaklı stresin daha da arttığını (Beit-Hallahmi, Argyle, 1997, s.176-177), ölüm korkusunu daha çok yaşadıklarını (Harding ve diğ.,2005), depresyona daha açık olduklarını, dindarlıkları ile depresyon düzeyleri arasında anlamlı ilişki olduğunu; yüksek ve düşük düzeyde dindar kadınlarda depresyon daha düşük iken, orta düzeyde dindar kadınlarda daha yüksek olduğunu göstermektedir (Eliassen ve Diğ. 2005).

Acaba kadınlarla erkekler arasındaki gerek dindarlık ve gerekse din kaynaklı stres açısından tespit edilen bu farklılık nasıl açıklanabilir?

Farklılıkla ilgili işaret edilen ilk konu kişiliktir. Daha çocukken, aşağı yukarı bütün kültürlerde gözlendiği kadarıyla, erkekler daha agresif ve rekabetci, kızlar ise daha sosyal, yardımsever, insanlarla ilişki kurmayı ve kendini ifade etmeyi daha çok tercih eder şekilde yetiştirilmektedir. (Beit Hallahmi, Argyle,1997,s.142-143).

Ganefski ve arkadaşları yaptıkları çalışmada (2004), depresyon açısından kadınlarla erkekler arasındaki farklılığı açıklayan görüşleri aktarmışlardır. Bu konudaki birinci görüşe göre, kadınlarla erkekler arasındaki depresyon farklılığı, onlar arasındaki sosyo-ekonomik statü, eğitim düzeyi, depresif olduğunu kabul etme ve depresyondan kurtulmak için yardım talebinde bulunma konularındaki farklılığının bir sonucudur. İkinci görüş, kadınların hormonal ve genetik olarak depresyona daha açık olmalarını ön plana çıkarırken üçüncü görüş, kadınların negatif hayat olaylarına daha fazla maruz kaldıklarını, bunun da onların depresif rahatsızlarını tetiklediğini savunmaktadır. Bu konudaki dördüncü görüş, kadınların kişilik olarak depresyona açık olan nörotik kişilik özellikleri ve yükleme şekillerine daha çok yatkın olduklarını öne sürmektedir. Beşinci görüşe göre ise, kadınların erkeklere göre depresyona daha çok maruz kalmaları, stres ve sıkıntı durumlarında daha çok pasif ve duygu merkezli (emotion focused) başa çıkma yollarına başvurmaları sebebiyledir.

Yine Garnefski ve arkadaşlarının bulgularına (2004) göre, kadınlarla erkeklerin kullandıkları bilişsel başa çıkma stratejileri de farklılık göstermekte ve bu durum her iki grubun depresif semptomları ifadelerinde önemli rol oynamaktadır. Kadınlarla erkekler arasındaki en önemli farklılık, bilişsel duygu düzenlemesi stratejilerinden (cognitive emotion regulation) *problem üzerinde uzun uzadıya düşünme (*rumination) ve *felaketleştirmede (catastrophizing)* ortaya çıkmaktadır.

Buna göre kadınlar erkeklere göre duygusal tecrübelerine daha çok odaklaşmakta, stresi duygusal düzeyde daha fazla yaşamakta ve üzüntü halinde daha fazla kalmaktadırlar. Bu durum da onları depresif semptomlara daha açık hale getirmektedir.

Deneklerin ikamet ettikleri mekân ile ilgili hipotezimiz, din kaynaklı stresin, dini baskının daha fazla olduğunu düşündüğümüz cemaat yurdu ve cemaat evinde kalan bireylerde daha yoğun yaşanacağı; buna karşılık kendilerini ifade etmede daha rahat hissedeceğini düşündüğümüz ailesinin yanında, devlet yurdu, özel yurt ve özel evde yaşayanlarda daha az tecrübe edileceği yönünde idi. Bulgulara baktığımızda, devlet yurdu, özel yurt ve öğrenci evinde ikamet edenler din kaynaklı stresi daha az yoğunlukta yaşarlarken, ailesinin yanında, dini cemaatlere bağlı yurt ve evlerde kalanların daha yoğun yaşadıkları, grupların aldıkları puanlar arasındaki farkın istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı görülmetedir. Bu bulgular, varsayımımızın kısmen desteklendiğini göstermektedir.

Ailenin sosyo-ekonomik düzeyi ile din kaynaklı stresin yoğunluğu arasında da anlamlı bir ilişki olduğunu, ailesinin sosyo-ekonomik düzeyini düşük görenlerin din kaynaklı stresi diğerlerine göre daha yoğun şekilde yaşadıklarını varsaymıştık. Yaptığımız korelasyon analizleri, ailesinin sosyo–ekonomik düzeyi yükseldikçe bireylerin din kaynaklı stresi daha yoğun şekilde yaşadıklarını göstermektedir. Puanların dağılımına baktığımızda, en yüksek yoğunluk puanına ailesinin sosyo-ekonomik düzeyi 'yüksek' deneklerin ulaştığı (x=249.16), onları 'orta' (x=247,05), 'ortanın üstü' (x=243,33), 'ortanın altı' (x=220,29) gruplarının takip ettiği ve en düşük puanı alanların ise ailesinin sosyo-ekonomik düzeyini 'düşük' olarak görenlerin olduğu (x=219,85), ancak gruplar arasındaki farklılığın 'ortanın altı' ve 'orta' sosyo-ekonomik grupları arasında gerçekleştiği görülmektedir. Bu durumda ilgili hipotezin desteklenmediğini söyleyebiliriz.

Sosyo-ekonomik düzey, günümüz sosyal bilim çalışmalarında genellikle bireyin gelir düzeyi, eğitim düzeyi ve iş durumunu içine alan bir şemsiye kavram olarak kullanılmaktadır. Araştırmamızın örneklemi üniversite öğrencileri olduğu için, henüz sosyo-ekonomik statüleri belirginleşmediğinden, ailelerinin bu konudaki durumuna dair algıları dikkate alınmıştır. Burada amacımız, ailenin sosyo-ekonomik düzeyine dair algının bireyin tecrübe ettiği din kaynaklı strese etkisini tespit etmektir.

Sosyo-ekonomik statü, gerek din psikolojisi ve gerekse diğer sosyal bilimlerde dindarlıkla ilgili bir bağımsız değişken olarak sıklıkla ele alınmıştır. Bulgulara göre, sosyo-ekonomik düzeyi düşük bireylerin hayatlarındaki düzensizlik ve sıkıntılar, onların dindarlığına da yansımaktadır. Sosyo-ekonomik gruplar, 'ortanın üstü', 'orta' ve 'ortanın altı' ' düşük' şeklinde sınıflandırıldığında, 'düşük' grubun diğer ikisinden daha yüksek dindarlık puanlarına ulaştığını göstermektedir. Diğer taraftan, bir takım radikal dini akımların düşük sosyo-ekonomik düzeyden insanlar arasında taraftar bulduğu da araştırmacılar tarafından tespit edilmiştir. Bu gruplar, daha çok küçük yerleşim yerlerinden kişileri kendilerine çekmekte ve bir nevi protestocu dini akımlar haline gelmektedirler (Almquist,1966'dan nakl.Beit-Hallahmi, Argyle, 1997, s.155-157)

Bu durumda, din kaynaklı stresle ilgili bulgularımızla daha önce tespit edilen dindarlığa dair bulgular arasında ters yönde bir ilişki olduğunu görmekteyiz. Sosyo-ekonomik durumu yüksek bireyler, daha az dindar iken din kaynaklı stresi daha yoğun yaşamakta, buna karşılık düşük sosyo-ekonomik düzeyden bireyler daha dindar ve din kaynaklı stresi daha az yaşamaktadırlar. Bu sonucun da bizim 'dindarlar din kaynaklı stresi dindar olmayanlara göre daha yoğun şekilde yaşarlar' şeklindeki hipotezimizi desteklemediği görülmektedir. Bu tenakuz üzerinde araştırmamızın ilerleyenlen bölümlerinde durulacaktır.

Araştırmamızda, hayatın en uzun süresinin geçtiği yerleşim birimi ile din kaynaklı stresin yoğunluğu arasında anlamlı ilişki olduğunu, küçük yerleşim birimlerinde hayatının büyük bölümünü geçirenlerin din kaynaklı stresi diğerlerine göre daha yoğun yaşayacaklarını varsaymıştık. Ulaşılan bulgular, varsayımımızın desteklenmediğini göstermektedir. Puanların dağılımına baktığımızda, din kaynaklı stresi en yoğun şekilde ilçe merkezinde yaşayanların (x=248,80) tecrübe ettikleri, onları il merkezi (x=245,03) ve köy- kasaba (x=229,87) gruplarının takip ettiği görülmektedir. Bu durumda küçük yerleşim birimlerinden büyüğe doğru ya da büyük yerleşim birimlerinden küçüğe doğru puanların dağılımında bir artış bulunmamakla birlikte, küçük yerleşim birimlerinde yaşayanların daha az yoğunlukta din kaynaklı stres yaşadıkları tespit edilmiştir. Ancak puanların dağılımına baktığımızda istatistiksel açıdan anlamlı farklılığın köy-kasaba ve ilçe merkezi grupları arasında gerçekleştiği görülmektedir.

Literatüre baktığımızda, küçük yerleşim birimlerinde yaşayanların daha dindar olduğu yönünde verilerin olduğunu görmekteyiz. Bulgulara göre, küçük yerleşim birimlerinde yaşayanların daha dindar olmasının sebeplerinden birisi, kırsal kesimde daha etkin bir sosyalleşmenin olmasıdır. Batı'da yapılan araştırmalarda, nüfusu 50.000'in altında olan yerleşim bölgelerinde dini aktivitelere katılımın daha çok olduğu, buralarda yaşayanların geleneksel dini inançlara daha çok inandığı ve daha tutucu oldukları tespit edilmiştir. Bunun sebebi olarak ise, kırsal kesimin modern yaşantıdan uzak olması, yeniliklerin oralara daha geç ulaşması, mahrumiyetlerin daha çok olması, eğitim düzeyinin düşük olması gösterilmiştir (Beit-Hallahmi, Argyle, 1997, s.160-161). Bu durumda yine din kaynaklı stresin yoğunluğu ile ilgili bulgularımızın dindarlıkla ilgili bulgularla örtüşmediğini söyleyebiliriz. Literatürdeki bulgulardan anlaşıldığı kadarıyla küçük yerleşim birimlerinde yaşayanlar daha dindar iken bizim bulgularımıza göre, hipotezimizin tersine daha az yoğunlukta din kaynaklı stres yaşamaktadırlar. Bu durum, kırsal kesimdeki insanların daha homojen bir çevrede yaşaması, bireyi strese sokacak farklılık, çeşitlilik, zıtlık, tenakuz ve çelişkilerin olmamasının bir yansıması olabilir.

Dindarlık düzeyi algısı ile ilgili hipotezimiz, dindarlık düzeyi algısı ile din kaynaklı stresin yoğunluğu arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu, dindarlık düzeyi yükseldikçe din kaynaklı stresin daha yoğun şekilde yaşanacağı yönündeydi. Ulaşılan bulgular, dindarlık algısı ile yoğunluk boyutu arasında anlamlı bir ilişkinin olduğunu, dindarlık algısı yükseldikçe, yaşanan din kaynaklı stresin yoğunluğunun da arttığını göstermektedir. Ancak yapılan tek yönlü varyans analizi ve çoklu karşılaştırma testleri neticesinde, her ne kadar din kaynaklı stres dindarlık arttıkça artsa

da, dindarlık algısı gruplarının puanları arasındaki farklılığın anlamlılık düzeyine ulaşmadığı tespit edilmiştir. Bu durumda ilgili hipotezimizin kısmen desteklendiğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan dindarlık düzeyi algısıyla ilgili olarak, gerek din kaynaklı stresin yaşanma sıklığı ve gerekse motivasyon boyutunda dikkat çekici sonuçlara ulaşılmıştır.

Yaşama Sıklığı Boyutu ile İlgili Değerlendirme ve Sonuç

Araştırmamızda, din kaynaklı stresin yaşanma sıklığı ile cinsiyet, medeni durum, ikamet edilen mekân, dindarlık düzeyi algısı ve ailenin dindarlık düzeyi algısı arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Ayrıca korelasyon analizinde anlamlı ilişki bulunmamakla birlikte, ikamet edilen mekan gruplarının puanları arasında anlamlı farklılık saptanmıştır

Yoğunluk boyutu ile ilgili analizlerimizde, kadınların din kaynaklı stresi erkeklerden daha yoğun şekilde yaşadıkları tespit edilmişti. Yaşama sıklığı boyutunda ise erkeklerin kadınlara oranla daha sık din kaynaklı stres yaşadıkları tespit edilmiştir. Bulgulara göre, kadınlar son bir yıl içerisinde ortalama olarak x=35,5 din kaynaklı stres tecrübesi yaşarlarken, erkekler, x=38,70 ortalamaya ulaşmışlardır. Yapılan istatistiksel analizler, iki grup arasındaki farklılığın anlamlı olduğunu göstermektedir. Bu durumda, kadınların din kaynaklı stresi erkeklere göre sık yaşadıkları yönündeki hipotezimiz desteklenmemiştir.

Elimizde bu konuda daha önce yapılan bir çalışma olmadığı için bulgularımızı karşılaştırma imkânı bulamadık. Ancak erkeklerin kadınlara göre daha sık din kaynaklı stres yaşamalarını, onların kadınlardan daha çok sosyal hayatın içinde olmaları, kadınlardan daha çok problemlerle karşılaşmalarına bağlayabiliriz. Şöyle ki, literatür, kadınların daha duygusal olduğunu, etkilere daha açık olduğunu, daha az rekabetçi yetiştirildiğini ve bütün kültürlerde daha çok korunduğunu göstermektedir. Bu durumda daha duygusal olan kadın, dindarlıkta olduğu gibi daha yoğun bir şekilde din kaynaklı stres tecrübe ederken, buna karşılık da daha az sayıda din kaynaklı stres yaşayabilir. Çünkü onun sosyal çevresi, ilişkileri, korunma üzerine bina edilmişken, erkekler daha az duygusal, dışa daha açık, aynı zamanda da dış etkilere karşı daha mukavemetli durumdadırlar. Ayrıca toplumumuz sorumluluk ödevini de erkeklere kadınlara oranla daha çok vermektedir. Erkeğin sorumluluğu varsa hanımı ve çocuklarından başlamak üzere ebeveyni, kardeşleri, yakın akrabaları, uzak akrabaları, mahallesi, bütün Türkiye, İslam Âlemi ve hatta dünyanın diğer topluluklarına kadar uzanabilir. Bu durum da erkeklerin daha çok din kaynaklı stres yaşamalarına yol açabilir. Buna karşılık kadının geleneksel sosyal yapımız içerisinde, eşi, çocukları, ailesinin dışında çok dar bir çevrenin ötesine geçmeyen bir sorumluluk alanı vardır ve bu grupların dışında insanlarla çok fazla ilgilenmeyebilir ya da başkalarının meseleleri birinci derecede onları ilgilendirmeyebilir şeklinde düşünülebilir.

Ailenin sosyo-ekonomik düzeyi açısından yaşanma sıklığı puanlarına baktığımızda, din kaynaklı stresi en fazla sayıda 'ortanın altı' grubu yaşarken (x=40,50), onları 'yüksek' (x=38,66), 'ortanın üstü' (x=36,69) ve 'orta' (x=36,51) gruplarının takip ettiğini, en düşük yaşanma sıklığına ise 'düşük' sosyo–ekonomik grubun (x=26,14) ulaştığını görmekteyiz. Burada ortanın altı grubunun en yüksek puanla-

ra ulaşması dikkat çekmektedir. Zaten korelasyon analizi de anlamlı sonuç vermemiştir. Diğer taraftan yapılan varyans analizi ve çoklu karşılaştırma testleri grupların puanları arasında anlamlı farklılık olduğunu ve bu farklılığın en yüksek sıklıkta din kaynaklı stres yaşayan 'ortanın altı' grubunun puanları ile en az sıklıkta din kaynaklı stresi yaşayan 'düşük' sosyo-ekonomik grubun puanları arasında gerçekleştiğini göstermektedir.

Yoğunluk boyutu ile ilgili veriler, din kaynaklı stresi en yoğun şekilde, sosyo-ekonomik durumu 'yüksek' bireylerin, en düşük seviyede ise sosyo-ekonomik durumu 'düşük' olanların yaşadığını göstermişti. Yaşama sıklığı boyutunda da yine en az sıklıkta din kaynaklı stres yaşayanların sosyo-ekonomik durumu 'düşük' olanların olduğunu, buna karşılık yoğunluk boyutunda en yüksek puan alan 'yüksek' sosyo-ekonomik grubun ikinci sıraya düştüğünü görmekteyiz. Buradan hareketle, her ne kadar ara grupların yerleri değişse de, 'yüksek' sosyo-ekonomik grupla 'düşük' sosyo-ekonomik grupların yerlerinin kısmen korunduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, sosyo-ekonomik durumu yüksek olanlar din kaynaklı stresi kısmen daha güçlü ve daha sık yaşarlarken; düşük ekonomik düzeyde olanlar, daha az yoğunlukta ve daha az sayıda yaşamaktadırlar. Bu durumda ilgli hipotezimizin desteklenmediğini görmekteyiz. Ulaştığımız bulguları, literatürdeki dindarlık ve sosyo-ekonomik durum ilişkisine dair bulguları da dikkate alarak tekrar değerlendirirsek, sosyo-ekonomik durumu düşük bireylerin daha dindar iken din kaynaklı stresi daha az yoğunlukta ve daha az sayıda tecrübe ettikleri görülmektedir. Buna karşılık 'Orta', 'ortanın altı' ve 'ortanın üstü' gruplarında çok belirgin bir tablo ortaya çıkmamaktadır.

Araştırmamızda ailenin dindarlık düzeyi algısı ile bireyin yaşadığı din kaynaklı stresin yoğunluk, yaşama sıklığı ve motivasyon boyutları arasında anlamlı ilişki olduğu, dindarlık yükseldikçe boyutlardan alınan puanların artacağı varsayılmış, ancak yoğunluk boyutunda ailenin dindarlık düzeyi algısı ile deneklerin yaşadığı din kaynaklı stresin yoğunluğu arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Din kaynaklı stresin yaşanma sıklığında ise değişkenler arasında anlamlı korelasyon tespit edilmiştir. Gruplarının puanlarına baktığımızda ailesinin dindarlığını 'yüksek' olarak kabul edenlerin, en düşük yaşama sıklığına ulaştığı (x=32,64), onları 'düşük'(x=34,50), 'ortanın üstü' (x=35,76) ve 'ortanın altı' (x=38,33) gruplarının takip ettiği, en yüksek ortalamaya ise ailesinin dindarlığını 'orta' düzeyde görenlerin ulaştığı, anlamlı farklılığın ise en düşük ortalamaya ulaşan 'yüksek' grubu ile en yüksek puana ulaşan 'orta' grubu arasında gerçekleştiği görülmektedir. Bu sonuç, ilgili hipotezimizin desteklenmediğini göstermektedir.

Yapılan araştırmaların bulguları, çocukların dini hayatının ve ahiret inancının şekillenmesinde anne-baba tutumlarının, özellikle de annenin pozitif yönde olumlu etkisinin olduğunu göstermektedir. Yine bulgulara göre, çocuk ve ailenin dini konulardaki tutum benzerliği, diğer tutum ve davranışlara göre daha yüksek olmakta, çocukların Tanrı inancının daha çok babaya ait özellikleri (güçlü, koruyucu) içerdiği görülmektedir (Beit-Hallahmi, Argyle,1997,s.99-100).

Acaba ebeveyn çocuklarını nasıl etkilemektedirler? Çocukların etkilenmesinde, anne babanın onları evde, kilisede, camide dini aktivitelere katması, dini

konuları onlarla konuşması, gündemlerine dini sokması ve din eğitimi veren kurumlara çocuklarını yollanması etkili olmaktadır.

Din kaynaklı stres konusuna gelince, ebeveynin dindarlığının yanı sıra kişiliklerinin de çocukların yaşadıkları din kaynaklı stresin gücü ve sıklığında etkili olabileceğini düşünmekteyiz. Şayet anne-baba baskıcı, katı dindar ise, bu baskı çocuğa stres olarak yansıyabilir. Ancak bulgularımız, en düşük din kaynaklı stres sıklığı puanlarına, ailesinin dindarlığını yüksek ve tam ters uçtaki düşük dindar görenlerin ulaştığını göstermektedir. Bu bulgu, en az stres yaşayanların yüksek düzeyde dindarlar ve inançsızlar olduğu yönündeki bulgulara uygunluk göstermektedir (Ross, 1990). Bununla birlikte bu sonuç, ailenin dindarlık algısının dışındaki başka bir faktör ya da faktörlerin, çocuğun yaşadığı din kaynaklı streste etkili olabileceği izlenimini vermektedir. Mesela, anne babanın demokratik tutum sergilemeleri, her iki uçtan grupların daha az sayıda din kaynaklı stres yaşamalarına katkı sağlamış olabilir. Esasen bu sorunun başka bir araştırmada incelenmesinin gerektiğini ve böylece meseleye daha sıhhatli açıklamalar yapılabileceğini düşünmekteyiz.

Araştırmamızda, din kaynaklı stresin yaşanma sıklığı ile dindarlık algısı arasında negatif yönde anlamlı ilişki (r=.-15) olduğu, bireyin dindarlık algısı yükseldikçe, yaşadığı din kaynaklı stresin sıklığının düştüğü tespit edilmiştir. Bu sonuca göre, dindarlık düzeyi algısı yüksek olanların daha sık din kaynaklı stres yaşayacakları yönündeki hipotezimizin desteklenmediğini görmekteyiz. Diğer taraftan, dindarlık algısı gruplarının puanları arasındaki farklılık istatistiksel açıdan kabul edilebilir sınırların altındadır (P<.09). Ancak araştırmamız açısından önemli bir değişken olduğu için bulguları değerlendirmeye almayı uygun gördük. Tukey HSD testine göre daha düşük seviyedeki bir çoklu karşılaştırma testi olan fisher LSD testi sonucuna göre, dindarlığını 'düşük' düzeyde görenler en çok sayıda din kaynaklı stres tecrübe ederlerken (x=44,00) , onları 'ortanın altı' (x=38,84), 'orta' (x=36,86), 'ortanın üstü' gruplarının (x=35,47) takip ettiği, en düşük sayıda din kaynaklı stresi ise kendini 'yüksek' düzeyde dindar olarak algılayanların yaşadıkları (x=34,00), ancak istatiksel açıdan anlamlı farklılığın 'düşük' dindarlık algısı grubu ile 'orta' ve 'ortanın altı' grupları arasında gerçekleştiği tespit edilmiştir. Bu sonuca göre, dindarlıkla din kaynaklı stresi yaşama sıklığı ters yönde gelişmektedir. Yani dindarlığına dair algısı yüksek olanlar, din kaynaklı stresi daha az sıklıkta tecrübe etmektedirler.

İkamet edilen mekanla ilgili bulgularımız ise, ara gruplar yer değiştirmekle birlikte, en yüksek sıklıkta din kaynaklı stres yaşayanların ilk iki sırasını devlet yurdu ve özel yurtta kalanların oluşturduğunu, onları dini cemaat yurdu, öğrenci evi ve dini cemaat evinde kalanlar takip ettiğini, en düşük sıklık puanına ise ailesinin yanında yaşayanların ulaştığını göstermiştir. Burada, yoğunluk boyutunun aşağı yukarı tam tersi bir durumun söz konusudur. Yoğunluk boyutunda, devlet yurdu , özel yurt ve öğrenci evinde kalanlar en düşük düzeyde din kaynaklı stres tecrübe ederlerken, yaşama sıklığında en yüksek puanlara ulaşmışlardır. Ancak gruplar arasındaki farklılığın çok belirgin olmamakla birlikte, en düşük sıklıkta din kaynaklı

stres tecrübe eden aile yanında yaşayanlarla, en yüksek ilk iki sırayı alan devlet yurdu ve özel yurt grupları arasında gerçekleşmiştir.

Motivasyon Boyutuyla ilgili Değerlendirme ve Sonuç

Araştırmamızda, yaşanan din kaynaklı stresin bireyi dindarlık yönünde motive edeceği varsayılmıştı. Korelasyon analizi bulguları, bu hipotezimizi desteklemiştir. Buna göre, bireyin yaşadığı din kaynaklı stresin yoğunluğu arttıkça, yaşadığı stres onu dindarlık yönünde daha fazla motive etmektedir. Diğer taraftan yaşanma sıklığı ile ilgili korelasyon analizi ise, birey ne kadar çok sıklıkta din kaynaklı stres yaşarsa, yaşadığı stresin onu dindarlık yönünde motive etme gücünün de o derecede düştüğünü, ancak bu ilişkinin anlamlılık düzeyine ulaşmadığını göstermektedir.

Araştırmamızda motivasyon boyutunun cinsiyet, yaş, sınıf ve dindarlık algısı düzeyi ile anlamlı ilişkilerinin olduğu tespit edilmiştir.

Cinsiyetle ilgili daha önceki bulgularımız, kadınların din kaynaklı stresi erkeklere göre daha yoğun, ancak daha az sayıda tecrübe ettikleri yönündeydi. Motivasyon boyutunda ise yaşanan din kaynaklı stresin kadınları dindarlık yönünde erkeklerden daha fazla motive ettiğini varsaymıştık. Bulgularımız bu hipotezimizi desteklemiştir. Gerek yoğunluk ve gerekse yaşama sıklığı boyutunun bulgularını değerlendirirken cinsiyet, dindarlık ve din kaynaklı stresle ilgili yapılan araştırmaların bulgularına değindiğimiz için burada cinsiyet ve din kaynaklı stres ilişkisinin teorik temellerine tekrar dönmeyeceğiz.

Daha önce ele aldığımız yoğunluk ve yaşama sıklığı boyutlarında yaş ile ilgili bir ilişki tespit edilememişti. Motivasyon boyutunda ise yaşı yüksek olanların yaşadıkları din kaynaklı stresin onları dindarlık yönünde daha çok motive ettiğini görmekteyiz. Puanların dağılımına baktığımızda en yüksek motivasyon puanına 22-26 yaş grubunun ulaştığı ($x=132,92$), bu grubu 18-21 yaş ($x=127,84$) grubunun takip ettiği en düşük puanı ise 13-17 yaş grubunun aldığı ($x=112,83$) ancak 13-17 yaş grubu ile 22-26 yaş grubunun puanlarının anlamlı farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Bu durumda yoğunluk ve yaşama sıklığı boyutları ile ilgi hipotezimiz desteklenmez iken motivasyon boyutu ve yaş ilişkisi ile ilgili hipotezimizin desteklendiğini söyleyebiliriz.

Yaş, sosyal bilimlerde, özellikle Din psikolojisi literatüründe, önemli bir değişkendir. Gerek Batı'da ve gerekse ülkemizde yapılan araştırmaların bulguları, ergenliğin ilk dönemi olan 12-14 yaş grubunda güçlü bir dini inanç ve davranış gözlenirken, daha sonraki dönemlerdekilerde tipik bir düşüş yaşandığını göstermektedir. Bu düşüş, inancın daha çok irdelendiği, tartışıldığı 16 yaşa gelince zirveye ulaşmaktadır. Dini şüphe, tereddüt ve sorgulamaların, ergenin en karakteristik özelliği olduğu bu dönem, aynı zamanda din değiştirmenin de en üst düzeye ulaştığı bir yaşam evresidir. Ancak ergenliğin son döneminde şüphe, tereddüt ve arayışlarla karakterize olan fırtına diner ve gençlerin büyük çoğunluğu, dine daha olumlu yaklaşmaya başlarlar. Bununla birlikte, her ne kadar ergenlik döneminden sonra bir denge oluşsa da bireylerin dindarlığındaki düşüş ve dine karışı ilgisizliğin

30 yaşına kadar devam ettiği tespitleri yapılmıştır. (Beit Hallahmi, Argyle, 1997, s.150-152; Hökelekli, 1993,s. 267-280).

Motivasyon boyutu ve yaş arasındaki ilişkiye dair bulgularımız dindarlıkla ilgili bulgularla karşılaştırıldığında, yorum yapacak çok belirgin bir tablo çıkmamaktadır. Boyutlarla ilgili korelasyon analizinde, din kaynaklı stresin yoğunluğu arttıkça dindarlığa yönelik motivasyonun da arttığı görülmekteydi. Burada da yaş arttıkça dindarlık yönünde motivasyon artmaktadır. Ancak yaş ile gerek yoğunluk ve gerekse yaşama sıklığı arasında bir ilişki bulunamamıştır.

Örneklemimize baktığımızda, her ne kadar ergenlik dönemi diğerlerinden farklılık gösterse de, dindarlık açısından çok belirgin farklılık göstermeyen yakın yaş gruplarından oluştuğu görülmektedir. Buna rağmen acaba din kaynaklı stres konusundaki bu farklılık nereden kaynaklanmaktadır? Motivasyon boyutu puanlarının yaş ilerledikçe yükselmesinin sebebinin üçüncü bir faktörün yani İlahiyat eğitiminin bir sonucu olabileceğini düşünebiliriz. Nitekim sınıfla ilgili bulgulara bakıldığında, deneklerin sınıfları yükseldikçe motivasyon puanları artmakta ve birinci sınıflarla dördüncü sınıfların puanları arasında anlamlı farklılık gerçekleşmektedir.

Yoğunluk boyutundaki bulgularımız, dindarlık algısı ile yoğunluk boyutu arasında anlamlı bir ilişki olduğu, dindarlık algısı düzeyi yükseldikçe yoğunluk boyutundan alınan puanların da yükseldiğini; ancak dindarlık algısı gruplarının puanları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılığın bulunmadığını göstermişti.. Yaşama sıklığı boyutunda ise dindarlık algısı düzeyi yükseldikçe, din kaynaklı stresi yaşama sıklığının düştüğü ve çok güçlü olmamakla birlikte, 'düşük' dindarlık düzeyi grubunun puanları ile 'orta' ve 'ortanın üstü' grupları arasında anlamlı farklılıkların gerçekleştiği tespit edilmişti. Motivasyon boyutu ile ilgili bulgularımız ise, dindarlık algısı yükseldikçe din kaynaklı stresin dindarlık yönündeki motive edici etkisinin yükseldiği ve gruplar arasındaki farklılığın 'ortanın altı' ile en yüksek puana ulaşan 'ortanın üstü' grupları arasında gerçekleştiği tespit edilmiştir. Bu durumda, dindarların yaşadığı din kaynaklı stresin onları yine dindarlık yönünde motive edeceği yönündeki hipotezimizin kısmen desteklendiğini söyleyebiriz.

Araştırmamız neticesinde ulaşılan, gerek yoğunluk ve gerekse yaşama sıklığı ve motivasyon boyutlarına dair bulgulara baktığımızda, ana hipotezinin kısmen desteklendiğini görmekteyiz. Şöyle ki, teorik çerçeveyi oluştururken, literatürde çoğunlukla dinin strese karşı önleyici ve yaşanan din kaynaklı stresin etkisini azaltıcı fonksiyonunun araştırıldığını ve çoğunlukla bu konularda dinin olumlu etkisine dair bulgulara ulaşıldığını gözlemlemiştik. Bununla birlikte, bunun tersinin olabileceğini, yani esasında dindarlığın aynı zamanda bir stres kaynağı da olabileceğini varsaymıştık. Nitekim daha önce farklı konularda yapılan araştırmaların bulguları arasında hipotezimizi destekler yönde veriler mevcut idi. Ancak dindarlıkla doğrudan ilgili olan bağımsız değişkenlerden dindarlık düzeyi algısı ile ilgili olarak hipotezimiz yönünde bulgulara ulaşılmış iken, literatürde dindarlık konusunda belirginleşmiş olan düşük sosyo-ekonomik düzey, küçük yerleşim birimi gibi bazı bağımsız değişken gruplarının, din kaynaklı stresi daha düşük düzeyde veya daha az sayıda yaşadıkları dikkat çekmektedir. Bu tutarsızlığın çözülmesinin araştırma-

mızın mevcut dizaynı içinde mümkün olmadığını görmekteyiz. Burada bizim amacımız, din kaynaklı stres kavramının operasyonel bir tanımını yapmak ve ilgili olduğunu varsaydığımız bağımsız değişkenlerle ilişki düzeyini, bu ilişkilerin yönünü ve din kaynaklı stresin boyutları açısından bağımsız değişken grupları arasında bir farklılık olup olmadığını tespit etmek idi. Bu konularla ilgili olarak araştırmamızın başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak din kaynaklı stresin dindarlıkla ilişkisinin ele alınacağı müstakil bir çalışmanın yapılması gerektiğine dair kanaatimizi burada bir kez daha ifade etmek istiyoruz.

Din kaynaklı stresin dindarlıkla ilişkisine gelince, eğer birey için din kaynaklı stresi diğer stres kaynakları gibi bir stres kaynağı olarak düşünürsek, gerek dini ve gerekse dini olmayan bir takım başa çıkma stratejilerinin bireyin yaşadığı din kaynaklı stresle başa çıkmada etkili olabileceğini söyleyebiliriz. Konuyu biraz daha daraltırsak, bizzat dini başa çıkma stratejilerinin bireyin yaşadığı din kaynaklı stresle başaçıkmasında etkili olabileceğini varsayabiliriz. Bu bağlamda din kaynaklı stres ve başa çıkma stratejileri ve ayrıca daha da dar kapsamlı olarak din kaynaklı stres ve dini başa çıkma stratejilerini konu edinen iki araştırmanın yapılmasının bu araştırmayı tamamlayacağını, araştırmamız neticesinde ulaşılan bulguların daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağını düşünmekteyiz.

KAYNAKÇA

AYDIN, Mehmet, S. (1992). Din Felsefesi, Selçuk Yayınları, İzmir.

ALMQUIST E., M., (1966). *Social Class and Religiosity*, Kansas Journal of Sociology,2, s.990-999.

BALTAŞ, Acar , BALTAŞ, Zuhal (1997). Stres ve Başa Çıkma Yolları, Remzi Kitabevi, İstanbul.

BAYYİĞİT, Mehmet (1987). Üniversite gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

BEIT-HALLAHMI, Benjamin, ARGYLE, Michael (1997). The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience, Routledge, London.

ELIASSEN, Henry, A., TAYLOR, John, LLYOD, Donald, A.,(2005). *Subjective Religiosity and Depression in the Transition to Adulhood*, Journal for the Scientific Study of Religion,44 (2), s.187-199.

ELLISON, Christopher, G., BOARDMAN, Jason, D., WILLIAMS, Davıd, R., JACKSON, James, S. (2001). *Religious Involvement, Stress, and Mental Health: Findings from the 1995 Detroit Area Study*, Social Forces, Vol.80 .

FIRAT, Erdoğan (1977). Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara.

EKŞİ, Halil (2001). Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

GARNEFSKI, Nadia, TEERDS, Jan, KRAAIJ, Vivian, LEGERSTEE, Tessa van den Kommer (2004). *Cognitive Emotion Regulation Strategies and Depressive Symtoms: Differences Between Males and Females*, Personality and Individual Differences, 36, s. 267-276.

HARDING, Stephen R., FLANNELLY, Kevin J., WEAVER, Andrew J, COSTA, Karen G., (2005). *The Influence of Religion on Death Anxiety and Death Acceptance*, Mental Health, Religion and Culture, 8, 4, s. 253-261.

HALLAHMİ, Benjamin-Beit, ARGYLE, Michael (1997). The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience, Routledge, London and New York.

HÖKELEKLİ, Hayati, (1993). Din Psikolojisi, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

JOHNSON, V. Chad, HAYES, Jeffrey, A. (2003). *Troubled Sprits: Prevalence and Predictors of Religious and Spiritual Concerns Among University Students and Counseling Center Clients*, Journal of Counseling Psychology, 50, s.409-420.

KRAUSE, Neal, WULF, Keith M. (2004). *Religious Doubt and Health: Exploring The Potential Dark Side of Religion*, Sociology of Religion, 65.

KAYA, Mevlüt (1998). Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum, Etüt Yayınları, Samsun.

KÖKTAŞ, M., Emin (1993). Türkiye'de Dini Hayat, İşaret Yayınları, İstanbul.

LARSON, David B., LARSON, Susan S.,(2003). *Spirituality's Potential Relevance to Psysical and Emotional Health: A Brief Review of Quantitative Research*, Journal of Psychology and Theology, 31,s.37.

LAZARUS, R., S., MONAT, Alan (1977). Stress and Coping: An Anthology (Edit), Columbia University Pres, New York.

ÖNER, Necati (1988). Stres ve Dini İnanç, TDV Yayınları, Ankara.

PARGAMENT, Kenneth, I., NEWMAN, Jon, S., (1990). *The Role of Religion in the Problem-Solving Process*, Review of Religious Research, 31.

PARGAMENT, Kenneth I. (1997). Psychology of Religion and Coping; Theory, Research, Practice, Guilford Press, New York.

PEKER, Hüseyin, (1993). *Dini İnanç ve Stres İlişkisi*, Din Öğretimi Dergisi, 1993, 38, s.53-57.

PRADHAN, Shara (2001). The Association Between Religion and Self-esteem in Students at Princeton University, Thesis for Bachelor of Arts in Psychology, Princeton University.

ROSS, Katherine E.,(1990). *Religion and Psychological Distress*, The Journal for the Scientific Study of Religion,29, s. 236-246.

SCHIEMAN, Scott, PUDROVSKA ,Tetyana, MILKIE, Melissa A. (2005). *The Sense of Divine Control and the Self-Concept: A Study of Race Differences in Late Life,* Research on aging, 27, 2, s. 165-196

ŞAHİN, Adem (1999). İlahiyat, Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Bir Araştırma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Ünstitüsü, İzmir.

YILDIZ, Murat (1998). Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Ek 1. ANKET FORMU

Değerli Katılımcı,

Aşağıda, günlük yaşantıda karşılaşıldığı düşünülen bir takım stres yapıcı dini yaşantılar verilmiştir. Bu durumlardan bazılarını yaşamış, bazılarını yaşamamış olabilirsiniz. Sizden öncelikle, **yaşayıp yaşamadığınıza bakmaksızın** bu durumların sizde hangi yoğunlukta stres uyandırdığını/ uyandıracağını, yaşadığınız stresin sizi daha dindar olma yönünde motive edip etmediğini ve son bir yıl içerisinde bunlardan hangilerini yaşadığınız sorulmaktadır.

Anket çalışmasından elde edilen veriler, bilimsel bir çalışmada değerlendirilecek, başka herhangi bir amaçla kullanılmayacaktır. Anket formuna isminizi yazmanız **gerekmemektedir.** Araştırmamızın başarısı sizlerin vereceği samimi cevaplara bağlıdır. Katkılarınızdan dolayı şimdiden teşekkür ederiz.

Yrd. Doç. Dr. Adem ŞAHİN
S.Ü. İlahiyat Fakültesi
Din Psikolojisi A.B.D.

Yaş:..........

Cinsiyet: Kadın □ Erkek □

Medenî Durum:

Evli □ Bekar □ Boşanmış □ Eşinden ayrı □ Diğer □

Mezun olunan Lise:…………………..

Öğrenim Alanı ve Sınıf: ....

Konya'da nerede ikamet etmektesiniz?

Devlet yurdu □ Özel yurt □ Öğrenci evi □ Dini cemaatlere bağlı Yurt □

Dini cemaatlere bağlı ev □ Ailenin yanında □

Ailenizin Sosyo-Ekonomik Düzeyi :

Düşük □ Ortanın altı □ Orta □ Ortanın üstü □ Yüksek □

Sizce ailenizin dindarlık düzeyi nedir?

Düşük □ Ortanın altı □ Orta □ Ortanın üstü □ Yüksek □

Hayatınızın en uzun süresi nerede geçti?

Köy – Kasaba □ İlçe Mer. □ İl Mer. □

Dini hayatınızın şekillenmesinde en etkili olan üç din eğitimi türünü, önem sırasına göre kutucuklar içine 1,2,3 şeklinde yazarak belirtiniz

Aile □ Kur'an kursu □ İlköğretim ve lise Din Kültürü Dersleri □

İmam-Hatip Lisesi Eğitimi□ Cami Hocası □ Dini Cemaatler □ İlahiyat eğitimi □

Kendinizi dindarlık açısından hangi seviyede görüyorsunuz?

Düşük □ Ortanın altı □ Orta □ Ortanın üstü □ Yüksek

STRES KAYNAĞI	Bu yaşantı sizde hangi yoğunlukta stres uyandırmaktadır?				Bu stres yaşantısı sizi daha dindar olma yönünde motive eder mi?			*Son bir yıl içerisinde bu stresi yaşadınız mı?*	
	Pek Çok	Ç o k	Bi ra z	Hiç	Evet	Kıs-men	Hayır	Evet	*Hayır*
1-Sabah namazına kalkamamak									
2-Dilenciye para verememek	iptal				iptal				
3-Bir arkadaşla küs olmak								iptal	
4- Cimrilik yapmak									
5-Alınmaması gerektiğine inanılan bir markadan eşya almak									
6-Namazda hata yapan birisini uyarmamak									
7. Seviyesiz televizyon programları izlemek									
8. İsrafa kaçacak oranda tıka basa yemek içmek									
9. Allah'a isyan içeren şarkılar dinlemek									
10. Şeffaf kumaştan (saçı gösterecek) eşarp örtünmek (kızlar)									
11. Gusul abdesti gerektiği halde yapamamak.									
12. Okunan Kuranı dinlememek									
13.Kuran okumamak									
14. Birileri dine ve dini değerlere küfrederken müdahale edememek									
15. Cuma namazını kılmamak (erkekler)	iptal								
16. Bayram namazını kılmamak (erkekler)	iptal							iptal	
17. Beş vakit namazı kılmamak									
18. İhtiyaç sahiplerine yeterli yardımda bulunamamak									
19. Zulüm gören Müslümanlara yardım edememek								iptal	

20.Aile bireylerinin İslam'a uymayan yaşantılarının olması									
21. Ahireti düşünmek									
22.Dini yeterince tebliğ edememek (diğer insanlara anlatamamak).									
23. Hadis okumamak.									
24. İslam'ı tam anlamıyla öğrenememek									
25. Dini tam anlamıyla yaşayamamak									
26.Ezan okunurken namaz kılmadan caminin yanından geçip gitmek									
27.Birisini istemeden kırmak									
28.Kötülük yapan birisini uyarmamak									
29. Yalan söylemek									
30.Soğuk havalarda soğuk su ile abdest almak zorunda kalmak	iptal				iptal				
31.Aile fertlerini dini konularda yeterince eğitememek									
32. Camide ya da mescitte imam olmak zorunda kalmak (erkekler)	iptal				iptal				
33. Namazı yeterince itina ile kılmamak									
34. Yeterince dua ve zikirde bulunmamak									
35. Bile bile günah işlemek									
36. Fakire sadaka vermemek									
37. Oruç tutmamak									
38. Televizyon seyrederken namaz vaktinin daralması									
39. Namazı vaktinde kılmamak									
40. İçki içilen bir ortamda bulunmak									
41. Nafile ibadet yapamamak									
42. Aile büyüklerinin sözünü tutmamak									
43. Porno filim seyretmek									
44. Çok fazla tv izleyip zamanı boşa harcamak									
45. Kaza oruçlarını tutamamak									
46 Herkesin başının açık olduğu bir ortamda tesettürlü olarak bulunmak	iptal				iptal			iptal	
47. Ebeveynin kalbini kırmak									
48. Karşı cinsle iletişim kurarken ölçüsüz davranmak									

49. Eğitim ya da başka bir zorunluluk sebebiyle başörtüsünü çıkarmak zorunda kalmak								iptal	
50. Dedikodu yapmak									
51. İslam'a uymayan kıyafetler giymek									
52. Verilen sözde duramamak									
53.Cehenneme girme korkusu									
54. Faize bulaşmak									
55.Kötü örnek olma korkusu									
56. Haram olduğunu bildiği halde karşı cinsten arkadaş edinmek									
57. Mübarek gün ve geceleri değerlendire-memek									
58. Tesettürlü olduğu halde disko tarzı bir yere gitmek									
59. Ramazan orucunu bilerek bozmak								iptal	
60. İmkanı olduğu halde anne babanın huzure-vinde kalmasına razı olmak									
61 Ütülü yeni bir elbise ile namaz kılmak.	iptal				iptal			iptal	
62. Otobüsle yolculuk yaparken vakit namazını kılamamak									
63. Komşu ya da tanıdık birisinin cenazesine gidememek									
64. Akraba ve yakınları ihmal etmek									
65. Haram yediğini fark etmek									
66. Yemin bozmak									
69. Kurban kesememek									
70. Sigara içmek									
71. Alkollü içki içmek									
72..Karşı cinsten birisine göz zinası olacak şekilde bakmak									
73. İmkanı olduğu halde zekat vermemek									
74. Hacca gidememek									
75. Aldığı maaşın karşılığını verememe düşüncesi									
76. Çocuğunu İslam'a uygun şekilde yetiştire-meme düşüncesi									
77. Kazanca haram karışma tehlikesi									
78. Kul hakkı yemek									
79. Allah hakkındaki şüpheler									
80. Hz. Muhammet hakkındaki şüpheler									
81. Ahiret hakkındaki şüpheler									

82. Kur'an ayetlerini anlayamamak									
83. Nikahsız birliktelik									
84. Müezzinlik yapmak zorunda kalmak	iptal								
85. Bir toplulukta Kuran okumak zorunda kalmak	iptal								
86. Bir toplulukta açıktan dua okumak zorunda kalmak	iptal							iptal	
87.Ölüm düşüncesi								iptal	
88. Son nefeste imansız ölme düşüncesi									

DİN KAYNAKLI STRES ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

A STUDY ON RELIGIOUS-ORIGINATED STRESS

Yrd.Doç.Dr.Adem ŞAHİN

The aim of this study is to find out whether the individual really experiences stress in his/her religious life, if he does, to measure its intensity and frequency and identify whether this kind of stress motivates the individual to religiosity. The sample group of the study consists of 259 undergradute Muslim students who are randomly selected from Divinit Faculty of Selçuk University, in Konya, Turkey. 191 of the students are female and 104 of them are male. In conclusion, we detected that religious stress is experienced by the individual in different intensity and frequency; it also motivates the individual to religiousness. In addition, such aspects of religious-originated stress as intensity, frequency and motivation have a meaninful relationship with certain independent variables such as gender, grade level, socio-economic status of family, the perception of religiosity level.

Keywords: Religious originaled stres, psychology, religion, religiosity

بحث عن التوتر الديني

اصطلاح التوتر الديني يشمل العوائق والحواجز التي تضغط على انْسِجام حياة الــشخص الدينيــة وتفسدها، كما يشمل الردود على هذه الحالة ومراحلها النفسية الأخرى. هدف بحثنا هو الوصول إلى وجود تجربة الشخص التوترية في المواضيع الدينية أو عدم وجودها، وإذا كانت موجودة فعلى أي مستوى وكثافــة يعيشها، وهل يحفز هذه التجربة التوترية الدينية نحو التدين أو عدم حفزه عليه؟ وهذا البحث أجــري علــى طالبات جامعة سلجوق، وعددهن 191 طالبة (7،64%)، وطلابها وعددهم 104 طالــب (3،35%)، ومجوموعهم عبارة عن 295 طالبا. فوصلنا في البحث إلى وجود تجربة الشخص التوترية لدى المتدينين على مستوى وكثافة المختلفين، وحفزهم هذه التجربة نحو التدين.

TESPİT VE YORUM BAKIMINDAN SÛFÎ BİLGİSİ İLE İLGİLİ HABERLER

Muhittin UYSAL
Yrd. Doç. Dr., S.Ü.İlahiyat Fakültesi
Hadis Öğretim Üyesi

GİRİŞ

İlk defa Hâris el-Muhâsibî (243/857)'de dikkatleri çeken ilim-ma'rifet ayırımı, tasavvuf geleneğine bağlı düşünürlerde, bilgi teorisi konusunda ilk çıkış noktası olmuştur.

Sûfîler, İslâm düşünce sistemi içinde *ilim* kelimesiyle ifade edilen, duyular, akıl ve doğru haber vasıtasıyla ulaşılan istinbat mahsûlü (çıkarımsal) bilgiyi genellikle parçalı ve yetersiz görmüşlerdir. Onlar bu düşünceleri ile, nazarî ilim alanında hükümranlığı devam eden aklın değerini reddetmemekle birlikte, ilmin ve aklın üzerinde daha net ve vasıtasız bir idrak şekli olarak gördükleri ve *ilham*, *keşf*, *ma'rifet*, *bâtın ilmi*, *ledün ilmi* gibi adlarla andıkları, bizim de bu çalışmada *sûfî bilgisi* şeklinde ifade ettiğimiz özel bir ilim anlayışını benimsemişlerdir. Fazlur Rahman'ın işaret ettiği gibi, onlara göre, insanoğlunun hemcinslerinden veya kitaplardan öğrendikleri şeyler, bilgi adını almaya lâyık değildir. Zira gerçek bilgi, Allah tarafından doğrudan ve vasıtasız olarak, sezgisel bir yaşantı halinde bu tecrübeyi hissedene verilir.

Bu tarz düşünce, hiç şüphesiz, İslâm ilimler tarihinde tartışmalara konu olmakla birlikte, belli bir fikir damarı olarak kendi geleneğini oluşturmuş bir düşünce biçimidir. Bu yönüyle İslâm kültürü ve düşüncesi içinde belirleyici değilse bile, tamamlayıcı ve önemli bir unsur olarak yerini almıştır. Buna, bizzat bilginin, insanlık tarihinin başlangıcından bugüne işlevi ve insanlık için vazgeçilmezliğini de eklersek, sûfî bilgisi, mahiyeti, alanı, sınırı, elde ediliş tekniği, daha önemlisi delil ve dayanakları gibi konular, araştırmacıların ilgisine muhtaç konular halini almaktadır.

Bu çalışmamızdaki amacımızı, Felsefe'deki bilgi teorisi/bilgi edinme yöntemi olgusunun sûfî düşünürlerdeki karşılığını belirleme, sistemlerinin mahiyetini, metot ve özelliklerini ortaya koyma ve nihayet dayandıkları haberlerin hadis metodolojisi açısından değerlerini tespit etme şeklinde ifade edebiliriz. Tabiatıyla çalışmamız bir hadis çalışması olacağı için, hem tespit hem de yorum açısından, ilgili haberlerin rivayet ilimlerinin kanunlarına göre değeri konusuna ağırlık verilecek, sûfî düşünürlerin konuya yaklaşım biçimleri, imkân dahilinde özet olarak sunulacaktır.

Sûfîlerin konu hakkındaki düşünceleri ve onların, yaklaşımlarına delil olarak ileri sürdükleri haberleri inceleme işine geçmeden, *ilim* kelimesinin anlamı üzerine kafa yoran ilim adamlarının düşüncelerini öğrenmek üzere ilgili kaynaklar ve klâsik terminoloji kitaplarında kısa bir gezinti yapmamız uygun olacaktır.

A. İLİM VE SÛFÎ BİLGİSİ

Arapça bir kelime olan *ilim*, sözlükte mutlak olarak bilmek, bir şeyin gerçeği şuurda meydana gelmek gibi anlamlara gelmektedir. Kelime Türkçe'de, isim olarak *bilgi*, *bilim*, mastar olarak da *bilme*, *bilgi sahibi olma* şeklinde ifade edilmektedir.

Bir terim olarak *ilim* ise, farklı bilim dallarıyla meşgul olmuş çeşitli bilginler tarafından farklı biçimlerde tanımlanmıştır.

Bilgi problemi, İslâm düşünce tarihi boyunca Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf'u meşgul eden sorunların en önemlisi olmuştur. Dilimizde genel olarak bilgi şeklinde karşıladığımız bu kelimenin anlamı ve mahiyeti üzerinde görüş beyan eden bilginlerin, çoğu zaman, bu görüşlerini felsefeci, kelâmcı ya da sûfî kimliklerinden hangisiyle yaptıklarını kestirmek, mümkün olmamaktadır. Ayrıca birçok bilim dalında yetkin olduğu teslim edilen bazı ilim adamlarımızın, kültürel birikimlerini yansıtan ortalama tanımlar yaptıkları hususu da kabul edilmelidir. Bununla birlikte, bazı tanımlarda söz konusu bilim dallarının üslûp ve dilini sezmek ya da yakalamak mümkün olabilmektedir. Tanımlardan bazılarını verelim:

"Ait olduğu kimseye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin tecellî etmesini sağlayan bir sıfat";[1] "Bir şeyi olduğu gibi idrak etmek, bir şeyin akılda hâsıl olması, malûmdan gizliliğin kalkması, vâkıaya uygun olan kesin itikat, küllî ve cüz'î şeyler kendisiyle bilinen köklü bir meleke";[2] "Kitap, Sünnet ve ümmetin âlimlerinin sözlerinden hıfzedilip anlaşılan şey";[3] "Eşyânın hakîkatlerinin kalp aynasında husûlü,[4] eşyâyı olduğu gibi bilmek ve tanımak";[5] "Vâkıaya uygun i'tikâd-ı câzim";[6] "Bilineni olduğu gibi bilmek";[7] "Gerek zihinde gerekse hariçte mevcut olan objeler hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayan bir sıfat, bir meleke";[8] "Bir şeye zarûrî olarak veya delil ile olduğu gibi inanmak";[9] "Malûmu ihâta edip açıklamak, canlı varlıkların kendisiyle bilgi sahibi olduğu bir sıfat";[10] "İdrak edilmesi

[1] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1993, s. 9.

[2] Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, yy. ty. s. 155.

[3] Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li hukûkıllâh*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut, ty, s. 338. العلم ما حفظ وفهم من الكتاب والسنة وقول علماء الأمة.

[4] Gazzâlî, *İhyâ*, Dâru ihyâi't-türâs el-Arabî, Beyrut, ty. III, 13.

[5] Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989, s. 31.

[6] İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, s. 143. Krş. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 155.

[7] Emrullah Yüksel, *Âmîdî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları İstanbul, 1992, s. 47, 48. Ayrıca bkz. *Kelamda Bilgi Problemi* (Sempozyum), Arasta Yayınları, Bursa, 2003, s. 5.

[8] Aynı yer.

[9] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul, 1928, s. 5. Ayrıca bkz. *Kelamda Bilgi Problemi*, s. 5.

[10] Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, Dâru'n-nahda el-Arabiyye, Beyrut, 1980, I, 210.

gerekeni, idraki imkânsız olmadığı zaman, bizzat olduğu gibi, olduğu hal üzere idrak etmek";[11] "Nefsin mânâya vusûlü."[12]

Farklı kelime ve ifade kalıplarıyla ortaya konulsa da, bir kısmı aynı anlama gelen bu tanımlar arasında, sûfî bilgisinin karakterine en uygun olanı, Gazzâlî'ye ait olan "İlim, eşyânın hakîkatlerinin kalp aynasında görünmesinden ibarettir" şeklindeki tanımdır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde söz konusu bilgi türünün mahiyeti ve özellikleri biraz daha yakından tanınacaktır.

İlimler tarihine baktığımız zaman, her ilmin ve düşünce sisteminin kendine özgü bir *Tanrı-Âlem* tasavvuruna ve belli bir bilgi nazariyesine sahip olduğunu görürüz. Bu ilim ve düşünce sistemleri, söz konusu tasavvur ve nazariyelere, hiç şüphesiz, belli yöntemleri izleyerek ulaşırlar. Bu bağlamda bir düşüncenin kendinden söz edilir hale gelmesi ile takip ettiği metot arasında doğrudan ve sıkı bir ilişki söz konusudur.

Felsefe'nin önemli bir disiplini olan Epistemoloji, bütün düşünce sistemlerini kavrama, değerlendirme ve düşünce tarihindeki yerlerini belirleme açısından anahtar işlevi görecek önemdedir. Bu önemli konunun sûfîlerdeki karşılığını belirlemek için, eserleri tasavvuf tarihinde birer klâsik haline gelmiş önemli şahsiyetlerin, söz konusu eserlerine dayanma ve böylece doğru tespitlerde bulunma ihtiyacı ile karşı karşıyayız. Bu bağlamda, çalışmalarımız sırasında gördük ki, isimlerini kronolojik olarak tespit ettiğimiz, Hâris el-Muhâsibî (243/857), Hakîm et-Tirmizî (320/932), Gazzâlî (505/1111) ve İbn Arabî (638/1240) ile, çalışmamızda satır aralarında görüşleri ortaya çıkacak olan Ebû Yezîd el-Bistâmî (261/874) ve Cüneyd el-Bağdâdî (297/909), Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996) gibi sûfîler, bize konumuzla ilgili malzeme verecek şahsiyetlerdir.

Şimdi söz konusu sûfîlerin bilgi meselesine yaklaşımlarını kısaca görelim:

1. Hâris el-Muhâsibî (243/857)

İlk tasavvuf kitabının yazarı olarak kabul edilen Hâris el-Muhâsibî'de, dönemi açısından dikkat çekici olan husus, *ilim* ve *ma'rifet* terimlerinin anlam sınırlarını farklı çizmiş olmasıdır.[13] O, Kur'ân ve Sünnet olarak bize ulaşan metin üzerindeki zihin faaliyetini *ilim* kelimesiyle karşılarken; *ma'rifet*i daha çok kalbin bir fonksiyonu olarak görmüştür.[14] Ona göre "kalp, altı adet kapısı olan bir ev gibidir… Bu kapılar; gözler, dil, kulak, el ve ayaklardır. Bu kapılardan biri, ilimsiz olarak açılırsa ev harap olur."[15]

[11] İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1. bsk. thk. Osman Yahyâ, el-Mektebetü'l-Arabiyye, Mısır, 1985, II, 84, 85; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1994, I, 272. العلم هو درك المدرك على ما هو عليه في نفسه إذا كان دركه غير ممتنع.

[12] Tahsin Görgün, "İslâmî Tefekkür Geleneği ve Önemi", *Bilimname*, sayı: VI, 2004/3, s. 107.

[13] Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, 5. bsk, thk. A. Ebû Gudde, Dâru's-selâm, Kahire, 1988, s. 51.

[14] Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Pars Matbaacılık, Ankara, 1986, s. 130, 131.

[15] Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, s. 115, 116.

Vasıtasız idrak aracı olarak kalbi görme eğiliminde olmasına ve iki terim arasındaki ayırıma dikkat çekmesine rağmen, Muhâsibî'de, ilim-ma'rifet arasındaki ayırım, daha sonraki sûfîlerde görüldüğü kadar keskin ve iddialı değildir.

Nitekim "İlim amelden daha üstündür. Çünkü Allah'ı bilmek ilim sayesinde mümkün olur, O'nu amelle idrak etmek mümkün değildir. İlimden ayrı olarak salt amelle Allah'a bir yol olsaydı, mücâhede ve gayretlerinden dolayı, Hıristiyanların ve Ruhbanların müşâhede, Müslümanların da muğâyebe halinde olmaları gerekirdi." diyerek;[16] daha sonraki sûfîlerden farklı bir tutum izlemiştir.

Kalbe işlevsel bir fonksiyon yüklemesine mukabil, bilginin değeri konusunda aklın belirleyiciliğine vurgu yapması, kalp bilgisini, sûfîlerin zâhir ilmi dedikleri formel bilgiye takdîm etmediğini gösterir. Çünkü doğru ve yanlışın kriterinin aklî çıkarım olduğunu açıkça dile getirmiş[17] ve "Bil ki hiçbir kimse akıl gibi bir zîynetle süslenmemiş, ilimden daha güzel bir elbise giymemiştir. Çünkü Allah ancak akılla bilinir ve O'na sadece ilimle itaat edilir."[18] demiştir.

Muhâsibî'nin yukarıda verdiğimiz *ilim* tanımından, onun bu terimle, taallüm yoluyla elde edilen *çıkarımsal bilgi*yi kastettiğini anlamak zor değildir. Yani "Kitap, Sünnet ve ümmetin bilginlerinin sözlerinden çıkarılan sonuç." Bu tür bilginin öğrenilmesinde, doğru ve yanlışlığının kontrolünde aklın belirleyici olduğunu belirtmiştik.

Onun söz ettiği ikinci bir bilme biçimi de, kalbin bilmesidir. *Ma'rifet* adını verdiği bu bilme, kalbin bir fiili olup, bir tür bir iç idrakle ve vâsıtasız olarak elde edilen bir bilgi çeşididir.[19] Bu bilgi türünde işin merkez üssü kalptir. Allah ile irtibatı güçlü, günah kirlerinden arınmış, takvâ ile dolu bir kalp, beden gözünün göremeyeceği şeyleri görebilir. İlerleyen dönemin sûfîlerinde de açıkça görüleceği gibi, bu düşünce, sûfî geleneğin konuyla ilgili olarak benimsediği temel ilkelerden biri olmuştur.

İşte Muhâsibî, çok iddialı ve keskin olmasa da, bu düşüncenin ilk defa ipuçlarını veren ve ilk tohumlarını atan bir sûfî olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim o bu hususu çok açık bir cümle ile dile getirmiştir: "Gayb, yani zaman ve mekân ötesi şeyler, beden gözü ile görülemez, ancak kalp ile görülebilir."[20]

Muhâsibî kalbe bu tür bir işlev yüklediği halde, ona göre, kalbe gelen vâsıtasız duyumların doğru veya yanlış olma ihtimalleri söz konusudur. Genel olarak *ma'rifet* terimiyle ele aldığı bu tür bir tecrübeyi, kavramsal bilgi dediğimiz *ilim*den daha kuvvetli görmeye meyilli gibi görünmesine rağmen, bu tür bilgiyi *ilim* terimiyle ifade ettiği bilgi türüne takdim etmeye yanaşmamıştır.

[16] Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, I, 206; Ayrıca bkz. Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, 1. bsk. İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 101, 102.

[17] Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s.138.

[18] Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, s. 97-99.

[19] Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 444.

[20] Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 64. لأن الغيب لا يرى بالعين وإنما يرى بالقلب

Açık biçimde söylediği şudur: "Onun (ma'rifetin) doğru ve yanlışı ayırt etme gücü yoktur. Bu konuda, Kitap, Sünnet ve icma' ilimlerinin tanıklığına başvurmaktan başka yol bulunmamaktadır."[21]

2. Hakîm et-Tirmizî (320/932)

Zâhir ilimlerinin tahsilini yapan ve hadis ilminde âlî isnâd sahibi olan[22] Tirmizî, konu ile ilgili olarak müstakil eser yazmış sûfîlerdendir. *Kitâbü ilmi'l-evliyâ* adlı eserinde biri kalpte, diğeri dilde olmak üzere iki çeşit ilimden söz eden rivayeti nakletmiş, Allah'ı tanıyan kişilerin kalplerinin genişleyip nurlanacağını söylemiştir.[23] O bilginin kaynağı olarak kalbi gören ve bilgi problemini nûr teorisi ile açıklayan sûfî düşünürlerin önde gelenlerindendir.

Kalbi nûrun madeni, tevhîdin yerleştiği yer ve Allah'ın nazargâhı kabul eden, kalbi hükümdara, diğer organları da halka benzeten[24] sûfînin bu husustaki çıkış noktası, *"Uğrumuzda mücâhede edenleri, elbette yollarımıza ulaştırırız."*[25] ve *"Ey İmân edenler, Allah'tan korkarsanız, O size bir fürkan verir."*[26] âyetleridir. Birinci âyeti, "mücâhedenin, müşâhedeye yol açacağı" şeklinde yorumlamıştır.[27] İkinci âyette geçen *fürkan* kelimesi de, "kalbe konan ve hak ile bâtılı ayırt etmeye yarayan bir nûr"[28] şeklinde açıklanmıştır.

Sûfîye göre, her türlü bilgi, yerin ve göğün nûru olan Allah'ın, kendi nûrundan kişiye ulaştırdığı bir nûr sayesinde gerçekleşir.[29] Sûfîler tarafından uygulanan bazı riyâzet tekniklerin gerçekleşmesi ile kalbin genişleyip açılacağı,[30] böyle bir kulun kalp gözüyle eşyâyı müşâhede edebileceği[31] kanaatindedir. Günah kirleri ile paslanmış bir kalp, paslı olduğu için karşısında olanı gösteremeyecek durumdaki bir ayna gibidir. Fakat günahları terk etme sûretiyle kalbinin paslarını temizler parlatırsan parlak, cilâlı bir ayna haline gelir.[32]

Verdiğimiz bilgilerden anlaşılıyor ki, ilerde Gazzâlî ve İbn Arabî gibi sûfîlerde çok rastlayacağımız "kalbin aynaya benzetilmesi düşünce ve üslûbu", Tirmizî ile başlamış, ya da onunla ivme kazanmıştır.

[21] Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 99. ولا يميز بين ذلك إلا بشاهد العلم من الكتاب والسنة وإجماع العلماء

[22] Hucvîri, *Keşfü'l-mahcûb*, I, 353.

[23] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü ilmi'l-evliyâ*, thk. Sâmî Nasr Latîf, Mekke, 1983, s. 125.

[24] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fî ma'rifeti ehâdîsi'r-rasûl*, 1. bsk. Dâru'd-deyyân li't-türâs, Kahire, 1988, II, 189.

[25] Ankebût 29/69.

[26] Enfâl 8/29.

[27] Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, s. 105.

[28] Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma' fi't-tasavvuf*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Bağdat, 1960, s. 548.

[29] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü hatmi'l-evliyâ*, thk. Osman İsmâil Yahyâ, Beyrut, 1965, s. 121, 122; Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, s. 105.

[30] Hakîm et-Tirmizî, a.g.e., s. 120.

[31] Hakîm et-Tirmizî, a.g.e., s. 405.

[32] Daha geniş bilgi için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü ilmi'l-evliyâ*, s. 123.

Sûfî, *"Hiçbir âyet yoktur ki, onun bir zâhir ve bir de bâtını bulunmasın"* hadisinde[33] geçen *zâhir-bâtın* kelimelerini açıklarken "âyetin zâhiri, ilim; bâtını ise hikmettir"[34] tarzında, konumuzla ilgili olarak bize ışık tutacak bir açılım vermiştir.

Diğer taraftan, Tirmizî'nin ilim anlayışı hakkında bize fikir veren şu sözleri, altı çizilecek ölçülerdir: "Şerîat ilmi ve kulluk vasıfları hakkında cahil olan, Allah'ın vasıfları hakkında daha da cahildir. Bir kişinin zâhirsiz olarak bâtınla, bâtınsız olarak da zâhirle ilgilenmesi imkânsızdır."[35]

Anlaşılıyor ki, Hakîm et-Tirmizî, *ilim-ma'rifet* dengesini ilim aleyhine bozmamış, sûfî bilgisi ile zâhir ilminin birbirinden bağımsız düşünülemeyeceğini, bunların birbirini tamamlayan iki unsur olduğunu dikkat çekici bir üslûpla vurgulamıştır.

3. Gazzâlî (505/1111)

Her ne kadar hadis ilminde sermayesinin az olduğunu söylemişse de[36] âyet ve hadislerin, Gazzâlî'nin bilgi anlayışının ortaya çıkmasında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. "Allah'ın göklerin ve yerin nûru olduğunu, dilediğini nûruna ulaştıracağına"[37] inanan sûfî, bilgi teorisini kalp ve nûr terimleri üzerine kurmuş, Allah'ın kalbine attığı nûr olmasa, hakikate ulaşamayacağını açık bir şekilde vurgulamıştır.[38] Ona göre hakikatlerin keşfi bu nûrla mümkündür. Bu nûr zaman zaman Allah fazlı ve cömertliği sebebiyle taşar. Yapılacak iş, o nûru beklemek ve ona hazırlanmaktır.[39]

Gazzâlî, çeşitli eserlerinde, ilimleri farklı açılardan sınıflandırmayı denese de, onları genel olarak iki ana grupta değerlendirdiğini söyleyebiliriz: Dinî ilimler, aklî ilimler. Ona göre, *dinî ilimler* yelpazesinin *âhiret ilimleri* şûbesinde yer alan mükâşefe ilmi, bütün ilimlerin asıl gayesidir.[40] Bu ilim, kötü huylardan arınıp temizlenenlerin kalbine doğan bir nûr olup, ancak Allah'a yakın olan ve sıddîk merte-

[33] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü ilmi'l-evliyâ*, s. 138, 139. Hadisin geçtiği yerler için ayrıca bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, Mısır, 1961, I, 51; Gazzâlî, İhyâ, I, 289; *er-Risâletü'l-ledünniyye* (*Mecmûatü Resâili'l-İmam el-Gazzâlî* içinde, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1994) s. 64; İbn Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, III, 187. Abdullah b. Mes'ûd'un rivayet ettiği hadis için bkz. İbn Hıbbân, *es-Sahîh*, I, 276. Heysemî rivayetin "*Kur'ânda nâzil olan her âyetin bir zâhiri, bir de bâtını vardır.*" lâfzıyla vârit olan şeklinin Ebû Ya'lâ'nın *el-Müsnedü'l-kebîr* adlı eserinde nakledildiğine işaret ederek, râvîlerinin sika olduklarını kaydetmiştir. Bilgi için bkz. *Mecmeu'z-zevâid*, VII, 152. Ancak, delâlet yönü açık olmadığı için, bu rivayetin zâhir ve bâtın ilimlerinin delili olarak ileri sürülmesi isabetli değildir.

[34] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü ilmi'l-evliyâ*, s. 139.

[35] Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, I, 354.

[36] Gazzâlî, *el-Kânûn fi't-te'vîl*, (*Mecmû'atü Resâili'l-İmâm el-Ğazzâlî* içinde, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1994) s. 132. Ahmed eş-Şerbâsî, *el-Gazzâlî ve't-tasavvufu'l-İslâmî*, Dâru'l-hilâl, yy. ty. s. 65. بضاعتي في علم الحديث مزجاة : أنا مزجي البضاعة في الحديث.

[37] Nûr 24/35.

[38] Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* (*Mecmû'atü Resâili'l-İmam el-Ğazzâlî* içinde, 1. bsk. Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1994), s. 30.

[39] Gazzâlî, *el-Münkız*, Aynı yer. Gazzâlî, bu görüşünü, "*Rabbinizin yaşadığınız günlerin bazı anlarında rahmet meltemleri eser. Dikkat edin de onlara açık olun ve onlardan faydalanın*" hadisi ile delillendirmeye çalışmıştır. Rivayet, haberler bölümünde ele alınacaktır.

[40] Gazzâlî, *İhyâ*, I, 16, 17.

besine ulaşan kimselerde bulunur. Kalbinde böyle bir nûrun parıltısını hisseden kimse, diğer insanların göremediği ve hissedemediği birçok gaybî varlığı görür ve seslerini işitir. Böyle birinin önünde geniş ufuklar açılır; öyle ki zamanla Allah'ın zât, sıfat ve fiilleri hakkında gerçek ma'rifet sahibi olur. Nübüvvet, vahiy, melek ve şeytanın mahiyetini kavrar, Allah'ı temâşâ eder.[41]

Bizim sûfî bilgisi diye adlandırdığımız bilgi için, gaybî, ledünnî sıfatlarını kullanan[42] Gazzâlî, bu ilmi, "ilhamdan hâsıl olan, elde edilmesinde Allah ile kul arasında hiçbir vâsıta bulunmayan, gayb kandilinden saf, boş ve latîf bir kalbe ışık gibi doğan bir ilim"[43] şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre kalbin biri melek, melekût âlemi ve Levh-i Mahfûz'a açılan; diğeri beş duyu vâsıtasıyla şahâdet ve mülk âlemine açılan iki kapısı vardır. Kalp kapısının duyulara açık olması bilinen bir şeydir. Fakat melekût âlemi ve Levh-i Mahfûz'a bakan kapı, sadece Allah'ı zikredenlere açılır.[44]

Gazzâlî'nin bu düşüncesinden, onun, *çıkarımsal bilgi* denilen ve taallüm yoluyla elde edilen ilme karşı olmadığını anlıyoruz. Nitekim o, Tefsir, Fıkıh ve Kelâm gibi dinî ilimleri müktesep ve öğretimle elde edilecek ilimler olarak tanıtmaktadır.[45] Bir başka yerde ise, delilsiz ve iktisapsız meydana gelen ilim için *ilham* derken, istidlâl ve öğrenme ile elde edilecek ilmi *i'tibâr* ve *istibsâr* kelimeleriyle[46] karşılamıştır.

Öyle anlaşılıyor ki, sûfî, iki yöntemle de ilme ulaşmayı imkân dahilinde görse de, gönlü sûfî bilgisinden yanadır. Nitekim gerek "İnsan ile Levh-i Mahfûz arasındaki perde kalkarsa, oradaki her şeyi görür, oradan kalbine ilim fışkırır ve duyu vâsıtasıyla ilim kazanmaya ihtiyaç kalmaz" tespiti;[47] gerekse ünlü havuz istiaresinde[48] ortaya koyduğu üslûp, bize onun keşf yoluyla elde edilen bilgiyi daha verimli ve sağlam gördüğünü düşündürmektedir. Her şeye rağmen bu hususun, Gazzâlî'de çok açık ifade edilen bir durum olmadığını söylemeliyiz. Bunu bazen açık olarak dile getirirken, bazen de bu hükmünü zayıflatan ifadeler kullanmaktadır. Bu durumu normal karşılamak gerekir. Dinî ilimler yanında, felsefe tahsili ve tasavvuf mesleğinin gönlünde oluşturduğu dayanılmaz etkiye, kullandığı rivayet malzemesindeki zâfiyet de eklenirse, bazı çelişkili gibi görünen ifadelerin ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Zira bunların her biri, insan zihninde ve gönlünde silinmez izler bırakan tecrübelerdir. Onun, İslâm medeniyetinde iz bırakan önemli

[41] Gazzâlî, *İhyâ*, I, 19, 20. Ayrıca bkz. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 2. bsk. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 41.

[42] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 57.

[43] Gazzâlî, a.g.e., s. 70.

[44] Gazzâlî, *İhyâ*, III, 21.

[45] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 57.

[46] Gazzâlî, *İhyâ*, III, 18.

[47] Gazzâlî, *İhyâ*, III, 21.

[48] Gazzâlî, *İhyâ*, III, 20; İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, thk. Muhammed et-Tancî, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1957, s.26. Bilgi için ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1979, s. 137.

bir şahsiyet olarak ortaya çıkmasında, yaşadığı bu tecrübelerin payı büyüktür. Doğal olarak düşünceleri, bu tecrübe ve birikimin birer muhassalası olmalıdır.

Nitekim Gazzâlî, sûfî bilgisine hasrettiği bir risalesinde, biri, *insânî*, diğeri *rabbânî* olmak üzere iki çeşit *taallüm*den söz ederken;[49] *Hakîkatü'l-ilmi'l-ledünnî ve esbâbü husûlihî* başlığı altında, bu tür bilgiye ulaşmanın başlıca üç yolla mümkün olabileceğini söylemiştir:

1. Bütün ilimlerin tahsîli ve onlardan azamî derecede yaralanma,
2. Doğru bir riyazet ve sağlıklı bir murâkabe,
3. Tefekkür: Nefis birçok şeyi öğrenir ve onlar üzerinde tefekkürün şartlarına uyarak düşünürse, ona gayb kapıları açılır. Tıpkı parasını ticaretin kurallarına göre sarf eden tüccar gibi. Nasıl böyle bir tüccar kâr ederse, tefekkürün şartlarını yerine getiren kimsenin de kalbinde gayb kapıları açılır ve sonuçta Allah tarafından desteklenen, ilham verilen, akıllı ve kâmil bir mü'min olur.[50]

Gazzâlî'nin bu formülünden, sûfî bilgisini, öğretim yoluyla elde edilen zâhir bilgisinden bağımsız görmediği, hatta onu sûfî bilgisine ulaşmanın ön şartı saydığı anlaşılmaktadır. Önce her tür ilimden yararlanma, bunun üzerine samimi kulluk, nihayet iç muhasebe ve tefekkür. Bize göre bu, zâhir âlimlerinin de itiraz etmeyeceği bir uygulama dizisidir.

4. İbn Arabî (638/1240)

Sûfî bilgisinin önemi söz konusu edildiğinde, İslâm dünyasında, hiç şüphesiz ilk akla gelecek kişi, İbn Arabî olacaktır. Bu tür bilgi, sisteminin esasını oluşturduğu için, hemen bütün eserlerinde bu bakış açısının doğrudan ve dolaylı izlerini görmek mümkündür.

O, *Merâtibü'l-ulûm* başlığı altında üç çeşit bilgiden söz etmektedir: Orijinal ifadesiyle *İlmü'l-akl*=Aklın bilgisi, *İlmü'l-ahvâl*=Haller bilgisi ve *Ulûmü'l-esrâr*=Sırların ilimleri. Ona göre ikinci kategoriyi oluşturan haller bilgisine ancak zevk ile ulaşılır; akıl ona bir sınır çizemez ve tatmadıkça bu tür bilgilere ulaşılamaz. Üçüncü gruptaki sırlar bilgisi, sadece peygamberler ve velîlere ait olmak üzere, Cebrâil'in kalbe ilham yoluyla getirdiği bilgi türüdür. Sır ilimlerine vâkıf kişi, ilimlerin bütününü bilir. Bu ilimden daha kapsamlı, bir bilgi çeşidi mevcut değildir.[51]

İbn Arabî'nin bilgi teorisini doğru anlamak için, ilk hareket noktamız onun, vahiy kavramına yüklediği anlamı iyi tespit etmek olmalıdır. Ona göre, hukûkî kural koyucu işleviyle nübüvvet ve vahiy sona erse de, genel anlamıyla sona ermemiştir. Allah'ın velî kullarının kalbine attığı, kanun koyucu niteliği olmayan ve onun sisteminin bütünlüğü içinde *keşf*, *ma'rifet*, *ilham* gibi adlarla andığı her türlü

[49] Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 67.

[50] Gazzâlî, a.g.e., 73, 74. Ayrıca bkz. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 111. Gazzâlî'nin bilgi teorisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Necip Taylan, a.g.e., s. 91-112; Özlü bir değerlendirme için ayrıca bkz. Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, s. 109-112.

[51] İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 13, 140.

bildirim, sonuçta vahyin bir çeşididir. Bu husustaki delillerinden birisi, "*Kim Kur'ân'ı ezberlerse, nübüvvet onun iki yanı arasına dercedilmiştir.*" hadisidir.[52]

Bu anlamdaki vahye en çok muhatap olanlar, peygamberlerin ilmine vâris olan keşf ve ilham sahibi velî kullardır. Velîlere gelen ilhama vahiy denilebileceği görüşünü delillendirmek için, *"Rabbin bal arısına vahyetti."*;[53] *"Yere göğe kendi görevini vahyetti."*[54] âyetlerini göstermiştir.[55]

Kesbî bir öğrenim olmaksızın ilim öğrenme imkânını, nübüvvet ve velâyetin ortak olduğu konulardan sayan[56] İbn Arabî'ye göre, her rasûl nebî olduğu gibi, her rasûl ve nebî de aynı zamanda velîdir.[57] Hz. Peygamber (s.a.v.) de, bazı hakîkatleri, rasûl oluşu cihetiyle değil, velî oluşu cihetiyle idrak eder.[58] Allah'ın velî kulları, peygamberlerin özellikle velî yönünün vârisleridir.

Bilgiyi temelde bir iç görüş olarak gören İbn Arabî'nin,[59] özellikle bilgi teorisi konusunda, kendinden önce yaşayan Hallâc (309/921), Hakîm et-Tirmizî, Ebû Yezîd el-Bestâmî (261/874) ve Gazzâlî gibi sûfîlerden etkilendiği anlaşılmaktadır. Ebû Yezîd'in zâhir âlimleri ile sûfîlerin ilim elde ediş yöntemlerini karşılaştırdığı ve zâhir âlimleri için söylediği "*Siz ilminizi ölüler aracılığı ile aldınız, biz ise ilmimizi doğrudan ölmeyen diriden (Allah'tan) aldık.*" sözüne *el-Fütûhât* adlı eserinin birçok yerinde atıf yapmaktadır.[60] Ancak *ilim* ve *ma'rifet* terimleri arasındaki ayırıma, burada görüşlerine değindiğimiz Muhâsibî, Hakîm et-Tirmizî ve Gazzâlî gibi sûfîlerden daha keskin ifadelerle vurgu yapmıştır.

Nitekim hadisçi ve fıkıhçıları ilimlerini ölülerden alan kişiler olarak nitelendirirken;[61] vehbî ilmi, "Allah Teâlâ'nın size verildi diye tavsif ettiği, gayret ve çabalarımızla değil, Allah'ın kalplerimize indirdiği ve bizim zâhir bir sebep olmaksızın elde ettiğimiz ilim" şeklinde tanımlamakta ve "Birçok kişi takvâdan kaynaklanan ilmin vehbî ilim olduğunu zannederler. Bu, böyle değildir ve hassas bir konudur: Takvâ sayesinde elde edilen ilim müktesep ilimdir. Çünkü Allah takvâyı, bu ilmin elde edilmesi için bir sebep kılmış ve *'Takvâ sahibi olun, Allah size öğretsin'*,[62] *'Şayet*

[52] İbn Arabî, *el-Fütûhât*, II, 311, 312; III, 456. Ebû Ümâme, Abdullah b. Amr ve Hasan el-Basrî tarafından rivayet edilen hadis için bkz. Beyhakî, *Şu'abü'l-Îmân*, II, 253, 522; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, VII, 159. Rivayeti "*Kim Kur'ân'ı ezberlerse*…" yerine "*Kim Kur'ân'ı okursa*…" lâfzıyla veren Heysemî, Taberânî'nin rivayet ettiği Abdullah b. Amr hadisinin senedinde geçen İsmâil b. Râfî'nin metrûk olduğuna işaret etmiştir.

[53] Nahl 16/68.

[54] Fussılet 41/12.

[55] İbn Arabî, *el-Fütûhât*, III, 104, XII, 189, 190. Toplu bilgi için bkz. Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, 153-156.

[56] İbn Arabî, *Risâletü'l-envâr* (*Resâilü İbn Arabî* içinde, Dâru Sâdır, Beyrut, 1997), s. 168.

[57] İbn Arabî, *Kitâbü nakşi'l-füsûs* (*Resâilü İbn Arabî* içinde, 1. bsk. Dâru Sâdır, Beyrut, 1997), s. 519.

[58] İbn Arabî, *Kitâbü't-tecelliyyât* (*Resâilü İbn Arabî* içinde), s. 430.

[59] S. Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages* (Çeviren: Ali Ünal, *Üç Müslüman Bilge*, 2. bsk. İnsan Yayınları, İstanbul, ty. s. 105).

[60] Örnek olarak bkz. *el-Fütûhât*, I, 139, 632, IV, 272, V, 272.

[61] İbn Arabî, *el-Fütûhât*, II, 240.

[62] Bakara 2/282.

takvâ sahibi olursanız, Allah size hak ile bâtılı ayıracağınız bir ölçü verir'[63] buyurmuştur. Oysa vehbî ilim, bir sebebe dayanmaz. Tam aksine yüce Allah'ın katından hibe edilir."[64] demektedir. Yine *sahîh ilmi* tanımlarken, "Allah'ın âlimin kalbine attığı ilâhî bir nûrdur ki, onu kullarından dilediği kimselere özel olarak lütfeder."[65] cümlesine yer vermiştir. Ancak bunun için kalp aynasının, tüm pasından arınması ve saydamlaşmasına engel tüm tortulardan temizlenmesi ve saf tefekkür durumunda olması gerekmektedir.

Nübüvvet ve velâyet ilimlerini aklın tavrının ötesinde ilimler olarak nitelendirip, onlarda aklın bir dahlinin olmadığına vurgu yapan[66] İbn Arabî, bütün sisteminin taşıyıcısı durumundaki *el-Fütûhât*'ını ve en çok okunan eseri olan *Füsûsu'l-hıkem*'i ilâhî ilhamla ve Allah'ın emriyle kaleme aldığını açık olarak bildirmektedir.[67] Aslında bu sözleriyle o, ilhamı kitap telif yöntemi olarak kullandığını söyleyerek, sûfî bilgisiyle böylesi çaplı eserlerin kaleme alınabildiğini bütün dünyaya ilân etmiş, bir anlamda bir meydan okuma denemesi gerçekleştirmiştir.

Sûfî bilgisini zâhir ilmine üstün görme hususunda, kendisinden önce söz konusu ettiğimiz üç sûfîye oranla, daha açık ve keskin ifadeler kullanmasına rağmen, bunlardan, İbn Arabî'nin, öğretim yoluyla elde edilen bilgiyi yok saydığı, zâhir âlimlerinin yöntemlerini, rivâyet ilimlerinin kanunlarını tanımadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Her şeyden önce sûfî, ciddî bir zâhir ilimleri alt yapısına sahiptir ve öğretim yoluyla ilim öğrenilebileceğini açık olarak dile getirmiştir. Ne var ki, sûfî bilgisinin daha yüksek, daha değerli ve daha taze bir bilgi olduğu kanaatindedir.

Nitekim Ebû Meyden (594/1198)'nin, "Falan kişi falandan, o da falan kişiden nakletti" denildiğinde, "Bayat et yemek istemiyoruz, bana taze et getirin." dediğini naklederek;[68] nakil yoluyla gelen bilgilere bayat, sûfî yöntemleriyle gelen bilgiye taze et benzetmesi yapmıştır.

Şu cümleler de ona aittir: "Rüsûm ulemâsı[69] 'ilim ancak öğrenme ile olur' şeklindeki sözlerinde bize göre doğruyu söylemişlerdir. Ancak 'Allah nebî ve rasûl olmayan kişiye öğretmez' tarzındaki inançlarında hataya düşmüşlerdir. Allah'ın *'Hikmeti dilediğine verir'* sözündeki[70] hikmet, ilim anlamına gelir. Allah, bu âyette geçen (من) ism-i mevsûlünü nekra olarak kullanmıştır."[71] İbn Arabî, bu âyette

[63] Enfâl 8/29.

[64] İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 580, IV,120.

[65] İbn Arabî, *el-Fütûhât*, III, 335.

[66] İbn Arabî, *el-Fütûhât*, IV, 162.

[67] İbn Arabî, *el-Fütûhât*, III, 293; *Füsûsu'l-hıkem*, 2. bsk. Neşr: Ebu'l-Alâ el-Afîfî, el-Irak, 1989, s. 47; S. Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages* (Çvr. *Üç Müslüman Bilge*, s. 110, 111).

[68] İbn Arabî, *Fütûhat*, I, 632.

[69] Tasavvuf kitaplarında geçen *rüsûm uleması* ifadesi ile, genel olarak "zâhir ilimlerini bilen, devlet teşkilâtında görevli bulunan, merasimlerde belli bir yeri (makam ve pâyesi) bulunan bilginler, zâhir ulemâsı, dünya ulemâsı" kastedilmektedir. Bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Mârifet Yayınları, İstanbul, 1991, s. 404.

[70] Bakara 2/269.

[71] İbn Arabî, *el-Fütûhât*, IV, 266 (Osman Yahyâ neşri); *el-Fütûhât*, I, 630.

geçen müşterek ism-i mevsûlün nekra kullanılışından hareketle umûm ifade ettiğini, dolayısıyla Allah'ın ilminin sadece peygamberlere değil, dilediği diğer insanlara da verilebileceğini söylemiş olmaktadır.

Buraya kadar eserleri, İslâm dünyasını etkilemiş ve iz bırakmış dört önemli sûfî düşünürün, sûfî bilgisi konusundaki düşünce ve bakış açılarını belirlemeye çalıştık. Bu sûfîler, hiç şüphesiz kendi teorilerini âyet ve hadislerle destekleme yoluna gitmişlerdir. Fakat delil olarak ileri sürdükleri haberlerin, gerek sübût, gerekse anlama delâlet yönlerinden durumu, önemli bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Şimdi sıra bu çeşit haberlerin, tespit ve yorum açısından değerlendirmesindedir. Her haberin ilk dipnotu, rivayetin geçtiği tasavvuf kitaplarından tespit edebildiklerimizin cilt ve sayfa numaralarını ihtiva edecek; daha sonrakilerde ise tespit ve yorum adına çeşitli hadis mecmuaları ve tasavvuf kaynaklarına atıflar yer alacaktır.

B. KONU İLE İLGİLİ HABERLER

1. "Mü'minin firâsetinden sakının, çünkü o Allah'ın nûru ile bakar."[72]

Hadiste geçen firâset kelimesini, (ف) harfinin fethası ile de okuyanlar bulunmakla birlikte, Cevherî kesra okunmasını tercih etmiştir. Sözlükte *teferrüs, tesebbüt ve nazar* kelimeleriyle[73] karşılanmıştır ki, bunlar sırasıyla "dikkatli bir şekilde bakmak, inceden inceye bakıp karar vermek, düşünüp bir kanaate ulaşmak" anlamlarına gelmektedir. Nitekim (رجل فارس النظر)= "keskin/isabetli görüş sahibi kişi" demektir.[74] Mütercim Âsım Efendi de kelimeyi, "Re'y, zan ve idrakde dikkat-i nazar iderek musîb olmağa dinûr" cümlesiyle[75] açıklamaktadır.

Bu kelime sûfî terminolojide ise, "gaybı görmek, yakîni keşfetmek,[76] yakînin keşfine muttalî olmak, görünmeyeni görmek; gizli işler hususunda görünenlerle delil getirmek" gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bazı kaynaklar bu kelimeye ilim kelimesini izafe ederek firâset ilminden söz etmişler ve bu tür ilmi, "görünen işlere bakarak görünmeyen/gizli işlerin kendisiyle bilindiği ilim"[77] şeklinde tanımlamışlardır. Bu durumda firâset kelimesinin sûfîler dilindeki kavramsal çerçevesini, "görünen hallerden, görünmeyen hal ve işleri anlama yeteneği" olarak tespit edebiliriz. Bütün dünya zevklerinden uzaklaşmış kişinin firâseti artar. Bu firâset sayesinde

[72] Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 98; Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü hatmi'l-evliyâ*, s. 356; *Nevâdiru'l-usûl*, II, 221; Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s.171, 298; Gülâbâdî, *et-Taarruf li mezhebi ehli'l-hak*, 2. bsk. thk. Mahmûd Emîn en-Nevevî, Kahire, 1980, s. 32; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 480; Gazzâlî, *İhyâ*, II, 294, III, 24; Abdülkâdir Geylânî, *el-Fethu'r-rabbânî*, 267; İbn Arabî, *el-Fütûhât*, XIV, 433 (Osman Yahyâ neşri), *el-Fütûhât*, III, 426; Mevlânâ, *Fîhi Mâ fîh* (Trc. Ahmed Avni Konuk, Hazırlayan: Selçuk Eraydın, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 118).

[73] Cevherî, *es-Sıhâh tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Atar, Mekke, 1956, II, 995; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ty. VI, 160; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 166; Tânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, Dâru Kahramân li'n-neşr ve't-tevzî', İstanbul, 1984, II, 1123.

[74] Cevherî, a.g.e., aynı yer; İbn Manzûr, a.g.e., aynı yer.

[75] Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, Matbaa-i Bahriye, İstanbul, 1305, II, 978.

[76] Cürcanî, a.g.e., aynı yer.

[77] Tânevî, a.g.e., aynı yer.

uygun olanla olmayanı ayırt edebilme gücü kazanır ve insanların iç hallerine doğru olarak vâkıf olur.

Hadis Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hüreyre, Ebû Ümâme, İbn Ömer, Sevbân ve Ebudderdâ gibi sahâbîlerden rivayet edilmiştir.

Ebû Saîd hadisini Buhârî (256/870) *et-Târîhu'l-kebîr*'inde,[78] Tirmizî (279/892),[79] Taberânî (360/971),[80] İbn Cerîr (310/922),[81] Ukaylî (323/935),[82] Sülemî (412/1021),[83] Ebû Nu'aym (430/1038),[84] Hatîb el-Bağdâdî (463/1071),[85] İbnü'l-Cevzî (597/1201)[86] rivayet etmişlerdir.

Tirmizî'nin "garîb bir hadis, onu sadece bu vecihten biliyoruz. Bir kısım ilim adamlarından *'Bunda işaretten anlayanlar için ibretler vardır'* ayetinin[87] tefsiri ile ilgili olarak rivayet edilmiştir" dediği[88] rivayeti, İbnü'l-Cevzî *el-Mevdûât*'ına alarak senette geçen Muhammed b. Kesîr'in Amr'dan rivayetinde tek kaldığını bildirerek, onun hakkında Ahmed b. Hanbel'in "hadisini yaktık", Ali b. el-Medînî (234/849)'nin "ondan problemli, garîb hadisler yazdık" şeklindeki değerlendirmelerini aktarmıştır.[89] Ancak eseri neşreden Nureddin Boyacılar'ın tespitlerine göre Muhammed b. Kesîr, Amr'dan rivayetinde tek kalmamış, çünkü ona Mus'ab b. Sellâm mütâbaat etmiştir. Bu yolla gelen rivayet, Buhârî ve Tirmizî'nin eserlerinde naklettikleri hadistir. Ayrıca Mus'ab b. Sellâm'ı İbn Maîn (234/849) sika bulmuş, Ebû Hâtim er-Râzî (277/890) de hakkında "mahallühü es-sıdk, zararsız bir Şîî'dir ve hadisi mütâbaat yoluyla hasendir." demiştir.[90]

Elbânî'nin verdiği bilgiye göre hadis, senedinde geçen ve müdellis bir râvî olan Atıyye b. el-Avfî'den dolayı zayıftır. Ayrıca onu Amr b. Kays'tan Süfyân kanalıyla rivayet eden Ukaylî de mu'allel bulmuştur.[91]

Ebû Ümâme hadisini Taberânî,[92] İbn Adiy (365/975),[93] Ebû Nuaym,[94] Kudâî (454/1062),[95] Beyhakî (458/1166),[96] İbn Abdilberr (463/1071)[97] ve Hatîb

[78] Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VII, 354.

[79] Tirmizî, *es-Sünen*, Tefsîr, 16; Ayrıca bilgi için bkz. İbn Deyba', *Temyîzü't-tayyib mine'l-habîs*, Dâru'l-kitab el-Arabî, Beyrut, ty. s. 9; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, I, 142.

[80] Taberânî, *el-Evsat*, VIII, 411.

[81] İbn Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, XIV, 46. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, IV, 168.

[82] Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebîr*, 1. bsk. Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1984, IV, 129.

[83] Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 2. bsk. thk. Nûruddîn Şureybe, Kâhire, 1997, s. 156

[84] Ebû Nuaym, *Hılye*, X, 281, 282.

[85] Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VII, 242

[86] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, 4. bsk. el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1987, IV,409; *Sıfetü's-safve*, II, 126. Mübarekpûrî'nin verdiği bilgiye göre Ebû Saîd hadisini İbn Ebî Hâtim, İbnü's-Sünnî ve İbn Merdûye de tahrîc etmişlerdir. Bilgi için bkz. *Tuhfetü'l-Ahvezî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Dâru'l-fikr, yy. ty. VIII, 557.

[87] Hıcr 15/75.

[88] Mübârekpûrî, a.g.e., aynı yer.

[89] İbnü'l-Cevzî, III, 393 (Nureddin Boyacılar Neşri). Râvî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *Mîzân*, IV, 17; *Lisânü'l-Mîzân*, V, 352.

[90] İbnü'l-Cevzî, a.g.e., III, 392 dn. Ayrıca bkz. Süyûtî, *el-Leâliu'l-masnûa*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1883, II, 330.

[91] Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdis ed-daîfe ve'l-mevdûa*, 1. bsk. Mektebetü'l-Maârif, Riyat, 1988, IV, 300.

el-Bağdâdî[98] gibi hadisçiler rivayet etmişlerdir. Sehâvî (902/1496)'nin kaydına göre hadisi, Abd b. Ahmed el-Herevî (434/1043), ayrıca Ebû Nuaym *et-Tıbbü'n-Nebevî* adlı adlı eserde merfû' olarak,[99] Mübârekpûrî (1353/1935)'nin bildirdiğine göre,[100] Taberânî ve İbn Adiy dışında Hakîm et-Tirmizî[101] rivayet etmişlerdir.

İbn Adiy, "Hadisi Râşid b. Saîd'den Muâviye b. Sâlih dışında, Muâviye b. Sâlih'ten de Ebû Sâlih (Abdullah b. Sâlih) dışında rivayet edeni bilmiyorum" derken,[102] bu rivayeti de *el-Mevdûât*'ına alan İbnü'l-Cevzî, senette geçen Abdullah b. Salih hakkında Ahmed b. Hanbel'in "hiçbir şey değil", İbn Hıbbân'ın da "sika râvîlerden, sebt olmayan râvîlere ait hadisler rivayet eder" tarzındaki değerlendirmelerini nakletmiştir.[103]

Ebû Sâlih künyeli Abdullah b. Sâlih hakkında olumlu-olumsuz görüşler nakleden Elbânî, Heysemî (807/1404)'nin "Taberânî rivayet etmiştir, isnâdı hasendir."[104] ve Süyûtî (911/1505)'nin "Bu isnâdıyla rivayet hasen şartlarına haizdir, Abdullah b. Sâlih zararsız (lâ be'se bih) bir râvîdir." şeklindeki değerlendirmelere karşı çıkarak, bu kanalla gelen rivayetin de zayıf olduğu hususunda ısrar etmiştir.[105]

Ebu'ş-Şeyh (369/979)'in *el-Emsâl* adlı eserinde naklettiği Ebû Hüreyre hadisi, senedinde geçen Ebû Muâz künyeli Süleymân b. Erkam hakkında Ahmed b. Hanbel (241/855), İbn Maîn, Buhârî, Ebû Dâvûd (275/888), Nesâî (303/915), Dârakutnî (385/995) ve İbn Hıbbân (354/965) gibi hadisçilerden gelen olumsuz açıklamalardan dolayı[106] tenkit edilmiştir.

→

[92] Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, I, 143. Rivayet için bkz. Taberânî, *el-Kebîr*, VIII, 102; *el-Evsat*, IV, 160.

[93] Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, I, 143. Rivayet için bkz. İbn Adiy, *el-Kâmil fi'd-duafâi'r-ricâl*, 1. bsk. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1997, V, 345, VIII, 147.

[94] Ebû Nuaym, *Hılye*, VI, 118;

[95] Kudâî, *Müsnedü'ş-şihâb*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, Müesssetü'r-risâle, Beyrut, h. 1405, I, 387, 388.

[96] Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebîr*, 2. bsk. thk. Takıyyüddîn en-Nedvî, Dâru'l-kalem, Küveyt, 1983. s. 193.

[97] İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, 2. bsk. Dâru'l-kütüb el-İslâmiyye, Kahire, 1982, s. 278.

[98] Hatib, *Târîhu Bağdâd*, V, 99

[99] Sehâvî, *el-Mekâsıdü'l-hasene*, thk. Abdullah Muhammed es-Sıddîk, Dâru'l-edeb el-Arabî, Mısır, 1956, s. 19. Ayrıca bkz. *Tahrîcü'l-Erbaîn es-Sülemiyye*, 134.

[100] Mübârekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 556.

[101] Hakîm et-Tirmizî rivayeti için bkz. *Nevâdir*, II, 221.

[102] İbn Adiy, *el-Kâmil*, V, 345.

[103] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, III, 393 (Nureddin Boyacılar Neşri).

[104] Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, Dâru'l-kitab, Beyrut, 1967. II, 330.

[105] Elbânî, *ed-Daîfe*, IV, 300. Ebû Sâlih (Abdullah b. Sâlih) hakkında bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 256-261.

[106] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, III, 393; Elbânî, *ed-Daîfe*, IV, 300.

İbn Cerîr,[107] ve Ebû Nuaym[108] tarafından rivayet edilen İbn Ömer hadisi için Ebû Nuaym "garîb" notu düşmüştür. İbnü'l-Cevzî'nin kaydettiğine göre, bu rivayetin senedinde geçen Fürât İbnü's-Sâib hakkında İbn Maîn "bir şeye yaramaz", Buhârî ve Dârakutnî "metrûk";[109] Ahmed b. Muhammed b. el-Yemâmî hakkında da Ebû Hâtim er-Râzî "yalancı idi", Dârakutnî "metrûku'l-hadis" demişlerdir.[110] İbnü'l-Cevzî'den "Furât, metrûktür."; Buhârî'den "münkeru'l-hadis, hadisçiler kendisini terk etmişlerdir." şeklinde açıklamalar aktaran Elbânî, Zehebî'nin de söz konusu râvîyi zayıf ve metrûk râvîler arasında saydığına[111] da işaretle, onun "çok zayıf" olduğunu bildirmiştir.[112]

"*Müslümanın duasından ve firâsetinden sakın, zira o Allah'ın nûru ile bakar ve Allah'ın yardımıyla konuşur.*" lâfzıyla gelen Sevbân hadisini ise Taberânî,[113] İbn Cerîr,[114] Ebû Nuaym,[115] Ebû Hilâl el-Askerî (395/1004) ve Ebu'ş-Şeyh (*el-Emsâl*) gibi ilim adamları eserlerinde nakletmişlerdir.[116] Ebû Nuaym, rivayet hakkında "garîbtir, Müemmil Esed'den rivayetinde tek kalmıştır." notunu da ilâve etmiştir. Bu bilgileri aktaran Elbânî rivayet için "çok zayıf" hükmü vermiştir.[117]

Hadisi *el-Emsâl* adlı eserinde "Vehb b. Münebbih, Tâvûs ve Sevbân" tarîkiyle nakleden Askerî'nin rivayetinde (المسلم) yerine (المؤمن) geçmekte, ayrıca "Allah'ın yardımıyla konuşur" kısmı bulunmamaktadır. Askerî'nin rivayeti, Umeyr b. Hânî kanalıyla "*Âlimlerin firâsetinden sakının, çünkü onlar Allah'ın nûru ile bakarlar. Bu nûr, Allah'ın Onların kalplerine attığı bir şeydir.*" lâfzıyla Ebudderdâ'dan da rivayet ettiği bildirilmiştir.[118]

İbn Arabî, rivayeti hiçbir hadis kitabında rastlamadığımız bir bağlam çerçevesinde sevk etmiştir. Naklettiğine göre Hz. Osman'ın gözü, yanına gelen birine takılınca "Sübhânellah! Bu insanlara ne oluyor da, gözlerini Allah'ın haram kıldığı şeylerden sakınmıyorlar?" demişti. Bu kişi daha önce helâl olmayacak tarzda, ya bir insanın avretine, ya da birinin evinin içine bakmıştı. Hz. Osman'ın sözünü duyan bu kişi, "Ne o, Hz. Peygamber'den sonra vahiy mi?" diye sorunca, Hz. Osman'ın cevabı şöyle olmuş: "Hayır, bu bir firâsettir. Hz. Peygamber'in *'Mü'minin*

107 Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, I, 143. Hadis için bkz. İbn Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, XIV, 46; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, IV, 169.

108 Ebû Nuaym, *Hılye*, IV, 94.

109 Râvî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *Mîzân*, III, 341; *el-Muğnî fi'd-duafâ*, 1. bsk. thk. Ebû Zehra Hâzim el-Kâdî, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1997, II, 185.

110 İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, III, 392, 393 Bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, 1. bsk. Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1952, II, 71; Zehebî, *Mîzân*, I, 142.

111 Zehebî, el-Muğnî fi'd-duafâ, I, 91.

112 Elbânî, *ed-Daîfe*, IV, 301.

113 Taberânî, *el-Kebîr*, VIII, 102.

114 İbn Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, XIV, 47. Ayrıca bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, IV, 169.

115 Ebû Nuaym, *Hılye*, IV, 81.

116 Sehâvî, *el-Mekâsıd*, 19; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, thk. Ahmed el-Kalâş, Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî-Dâru't-türâs, Kahire, ty. I, 142.

117 Elbânî, *ed-Daîfe*, IV, 301, 302.

118 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 32; İbn Tolun, *eş-Şezra fi'l-ehâdîsi'l-müştehira*, 1. bsk. Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1993, I, 24.

firâsetinden sakının, zira o Allah'ın nûru ile bakar' sözünü duymadın mı? Yanıma geldiğinde gözlerinde bunu (senin daha önce haram şeylere bakmış olduğunu) gördüm."[119]

Bu bilgilerden sonra, çeşitli kanallarla gelen rivayetin sıhhat durumuna ilişkin sonuç değerlendirmesine geçebiliriz:

Sağânî (650/1252)'nin "uydurma" dediği[120] rivayet hakkında, yukarıdaki bilgilerden birçoğuna yer veren Sehâvî, bir eserinde, onun çeşitli rivayetlerinin birbirini güçlendirdiği kanaatini ifade ederken;[121] bir diğerinde farklı isnâd ve lâfızlara işaret ettikten sonra "hepsi zayıf" demiştir.[122] Elbânî, Süyûtî'nin İbnü'l-Cevzî'ye ait "uydurma" değerlendirmesi için sessiz kalıp, diğer tarîklerini de göz önüne alarak "hasen-sahîh" hükmü vermesini[123] yadırgamış ve sonuç değerlendirmesinde şu cümlelere yer vermiştir: "Süyûtî'yi bu hükmünde Münâvî ve başka âlimler izlemiş olsalar da bu kabul edilemez. Sözün özü, hadis ne uydurma, ne de hasendir, aksine zayıftır. Sehâvî de *el-Mekâsıdü'l-hasene* adlı eserinde buna meyletmiştir."[124] Süyûtî, Bezzâr (292/905), Ebû Nuaym, İbn Cerîr, İbnü's-Sünnî (363/974), ayrıca Ebû Nuaym'ın *et-Tıbbü'n-Nebevî* adlı eserinde merfû' olarak Enes b. Mâlik'ten rivayet ettikleri "*Allah'ın öyle kulları vardır ki, insanları firâsetle tanırlar*" şeklindeki hasen hadisin bu rivayetin şahidi olduğuna dikkat çekmiştir.[125] Dervîş el-Hût (1276/1859), hadisi Taberânî'nin hasen bir senetle rivayet ettiğine işaret etmiştir.[126]

Bu durumda hadis için verilecek en ihtiyatlı hüküm, hasen derecesine ulaşmasa da, zayıf olduğudur.

2. "Allah'ın, insanların hallerini firâsetle bilen kulları vardır."[127]

[119] İbn Arabî, *el-Fütûhât*, XIV, 433. Kurtubî'nin kaydettiğine göre, temrîz kipiyle ve muhtasar olarak aktarılan bu haberde, Hz. Osman'ın yanına giren kişinin, Enes b. Mâlik olduğu, oraya gelmeden önce, çarşıdan geçerken bir kadına baktığı, yanına girince de Hz. Osman'ın "Sizden biri yanıma gözlerinde zina izi olduğu halde (nasıl) giriyor!" dediği bilgisi geçmektedir. Bilgi için bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1993, X, 30.

[120] Sağânî, *el-Mevdûât*, 2. bsk. thk. Necm Muhammed Halef, Beyrut, 1985, s. 14.

[121] Sehâvî, Tahrîcü'l-Erbaîn es-Sülemiyye, s. 135.

[122] Sehâvî, *el-Mekâsıd*, s. 19.

[123] Süyûtî, *el-Leâliu'l-masnûa*, II, 330.

[124] Elbânî, *ed-Daîfe*, IV, 302. Ayrıca bkz. Elbânî, *Daîfü'l-Câmii's-Sağîr*, 2. bsk. el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1988, s. 20 (No: 127).

[125] Süyûtî, *el-Leâliu'l-masnûa*, II, 330. Aynı bilgi için bkz. İbn Tolûn, *eş-Şezra*, I, 34; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîa*, 2. bsk. thk. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1981, II, 306; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 42; Şevkânî,*el-Fevâidü'l-mecmûa fî ehâdîsi'l-mevdûa*, 1. bsk. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ-Abdülvehhâb Abdüllatîf, Kahire, 1960, s. 244.

[126] Dervîş el-Hût, *Esne'l-metâlib*, 43, 44; Bilgi için bkz. Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, X, 268. İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevdûât*'ını neşreden Nureddin Boyacılar, bu bilgilerin bir çoğunu naklettikten sonra, "rivayetin uydurma olmadığı, hasen derecesine ulaştığı" kanaatine yer vermiştir. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, III, 392 dn. Hadisle ilgili toplu bir değerlendirme için ayrıca bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Hadislerdeki Dayanakları*, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2000, s. 317, 318.

[127] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Usûl*, II, 222; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, I, 257.

Hadiste geçen ve firâset kelimesiyle karşıladığımız "tevessüm" kelimesi Kur'ân'da *"Bunda firâset sahibi kişiler için deliller/ibretler vardır."*[128] şeklinde geçmektedir. Bu kelime, tefsîrlerde, genellikle bir önceki hadiste anlam sınırlarını belirlemeye çalıştığımız "*teferrus*" kelimesiyle karşılanmıştır.[129] İbnü'l-Cevzî ve Kurtubî âyette geçen (المتوسمين) kelimesi için, "Bir şeydeki işaretin hakîkatini kavramak için dikkatli bir şekilde inceleyerek bakanlar, ibret alanlar, dikkatlice bakıp anlamaya çalışanlar ve düşünenler" gibi anlamlar[130] verildiğine dikkat çekmişlerdir.

Hadisi İbn Cerîr,[131] Taberânî,[132] Kudâî[133] ve Deylemî (509/1115)[134] Enes b. Mâlik'ten rivayet etmişlerdir. Sehâvî ve Münâvî'nin bildirdiklerine göre, onu Bezzâr *el-Müsned*, Ebû Nuaym *et-Tıbbü'n-Nebevî* adlı eserlerinde ve İbnü's-Sünnî gibi hadisçiler de hasen bir senedle nakletmişlerdir.[135]

Heysemî "Bezzâr ve *el-Evsat*'ta Taberânî rivayet etmiştir, isnâdı hasendir."[136] derken; Süyûtî, İbn Tolûn (953/1546) ve Münâvî (1032/1623), onun bu hükmünü teyit etmişlerdir.[137]

Zehebî (748/13447), Ebû Bişr el-Müzellak künyeli Bekir b. Hakem'in Sâbit kanalıyla gelen rivayeti için, "münker bir hadistir." demişse de, bu hükmünün sebebi anlaşılamamıştır.[138] Ancak Sehâvî, "*Mü'minin firâsetinden sakının, çünkü o, Allah'ın nûru ile bakar.*" hadisinin çeşitli isnâdları üzerine değerlendirme yaparken, "Hepsi zayıftır. Ancak uydurma olduklarına hükmedilemeyecek ölçüde tutarlı olanları da vardır." dedikten sonra, hadisimizi kastederek, "Özellikle Bezzâr, Taberânî ve *et-Tıbbü'n-Nebevî*'de Ebû Nuaym'ın Enes'ten merfû' olarak rivayet ettikleri hadis bunlardandır." şeklinde bir not düşmüştür.[139] İbn Tolûn, Aclûnî (1162/1652) ve Münâvî de aynı cümleleri kullanarak onu teyit etmişlerdir.[140] Rivayet, genellikle bir önceki firâset hadisinin mânâ olarak şâhidi tarzında zikredilmiştir.[141] Hadis değerlendirme işinde genel olarak sert bulunan Elbânî de hadisimiz için "hasen" hükmü vermiştir.[142]

[128] Hıcr 15/75

[129] Örnek olarak bkz. İbn Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, XIV, 46.

[130] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 409, 410. Benzer anlamlar ve daha fazla bilgi için bkz. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 29, 30.

[131] İbn Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, XIV, 46.

[132] Taberânî, *el-Evsat*, III, 445.

[133] Kudâî, *Müsnedü'ş-şihâb*, II, 116; *Şihâbü'l-ahbâr*, s. 195 (No: 647).

[134] Deylemî, *el-Firdevs*, I, 187. Hadis için ayrıca bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, IV, 169; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 29.

[135] Sehâvî, *el-Mekâsıd*, s. 20.

[136] Heysemî, *Mecmeu-zevâid*, X, 286.

[137] İbn Tolun, *eş-Şezra*, I, 24; Münâvî, *Feyz*, II, 477; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 42.

[138] Hem rivayet hem de râvî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *Mîzân*, I, 344; *Lisân*, II, 20.

[139] Sehâvî, *el-Mekâsıd*, 20; İbn Tolûn, *eş-Şezra*, I, 34. Aynı bilgi için bkz. Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, I, 44.

[140] İbn Tolun, *eş-Şezra*, I, 34, Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 42; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, I, 44.

[141] Süyûtî, *el-Leâliu'l-masnûa*, II, 330; Şevkânî, *el-Fevâid*, s. 224.

[142] Elbânî, *Sahîhu'l-Câmii's-Sağîr*, 2. bsk. el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1986, I, 433.

Aktardığımız bilgiler ışığında hadisin hasen derecesinde olduğu anlaşılmaktadır.

3. "Kim kırk gün dünyadan yüz çevirir ve bu süre zarfında ibadetinde ihlâslı davranırsa, Allah o kişinin kalbinden diline hikmet pınarları akıtır."[143]

Hadis, ihlâsla/Allah rızası için yapılan amel neticesinde, Allah'ın kullarının kalbine bazı bilgileri doğduracağı hususunun delili olarak görülmektedir. Sûfî bilgisi olarak adlandırdığımız bilgi çeşidi için en temel dayanaklardan biri olarak ileri sürülen bu rivayetin açıklaması adına ilginç tespit ve nakillere yer verilmiştir. Nitekim Münâvî'ye göre, maddî-manevî temizliğe riâyet ve mücâhedeyi bırakmamak, kişiyi müşâhedeye ulaştıracaktır. Bu bağlamda "*Mücâhedeye devam et, müşâhedeyi elde et*" denilmiştir.[144] Diğer taraftan Sadreddîn Konevî (672/1273)'nin, "kişinin ihlâs ve mücâhedesinde gâyesi, hikmet pınarlarının kalbinden diline akması olmamalı, mücâhedesinde böyle bir amaca kilitlenmemelidir. Amaç, salt keşfe ulaşma olursa böyle yapan kişi, Allah'a karşı ihlâslı davranmamış olur." anlamında açıklamaları vardır. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (283/896) de, hadisin tefsîri diyebileceğimiz tarzda, dil yönünden ona benzer bir cümle kullanmaktadır: "Kim kırk gün ihlâslı bir şekilde, dünyaya karşı isteksiz davranırsa o kişiden kerâmetler zuhûr eder. Zuhûr etmezse bunun sebebi, onun zühdünde ihlâs ve samimiyetin bulunmamasıdır." Hadiste geçen "kırk gün" kaydının hikmeti, bu sürenin, yapılmaya devam edilen şeyi bir huy/karakter haline getiren bir süre olmasıdır. Nitekim bazı sûfîler, mürîdin kırk gün halvete çekilip çile doldurma uygulamasını, bu hadis ile "*Allah, Âdem'in çamurunu kırk sabah kendi eliyle yoğurdu.*" şeklindeki rivayetten hareketle benimsemişlerdir.[145] Nitekim İbn Arabî'nin bildirdiğine göre, sûfîler halvetlerinde kırk günü aşmamaktadırlar. Onlara göre bu süre, fetih halvetleridir ve delilleri de bu hadistir.[146]

Bu küçük tespitlerden sonra, hadisin değeri konusunda serdedilen görüşlere geçebiliriz:

Yukarıda Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den rivayet edilen lâfzıyla verdiğimiz hadis, ondan başka Ebû Eyyûb el-Ensârî, İbn Abbâs, Enes b. Mâlik, Ebû Zer, Ali gibi sahâbîlerden, Mekhûl (118/736) ve Safvân b. Selîm'den mürsel olarak rivayet edilmiştir.

Irâkî (806/1403)'nin verdiği bilgiye göre Ebû Mûsâ hadisini İbn Adiy (365/975), Ebû Eyyûb el-Ensârî hadisini Ebu'ş-Şeyh (369/979) *Kitâbü's-sevâb* adlı eserinde, Ebû Nuaym da *Hılye*'de, Safvân b. Selîm'in mürsel rivayetini de İbn Ebi'd-Dünyâ (281/894) *Kitâbü zemmi'd-dünyâ* adlı eserinde rivayet etmişlerdir.

[143] Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 221, 376; *Risâletü'l-ledünniyye*, s.74; İbn Arabî, *el-Fütûhât*, VIII, 319, XI, 300. Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* (*İhyâ*'nın sonunda), Dâru ihyâi't-türâs el-Arabî, Beyrut, ty. s. 121, 129; Mevlânâ, *Fîhi Mâ fîh*, s. 22.

[144] Münâvî, *Feyzu'l-kadir*, VI, 44. Sözün orijinali : جاهد تشاهد şeklindedir.

[145] Münâvî, a.g.e., aynı yer. "*Allah, Âdem'in çamurunu kırk sabah kendi eliyle yoğurdu.*" şeklindeki rivayet için ayrıca bkz. Mevlânâ. *Fîhi mâ fîh*, s. 28. Sûfîler, muteber hadis kaynaklarında geçmeyen bu haberin, keşif ve zevk yoluyla sahîh olduğunu ifade etmişlerdir. Bilgi için bkz. Münâvî, a.g.e., aynı yer.

[146] İbn Arabî, *el-Fütûhât*, XI, 300 (Osman Yahyâ Neşri).

Irâkî, Ebû Mûsâ hadisi için, hükmünü “münker” şeklinde belirtmiş,[147] Zehebî'nin de “bâtıl” dediğini eklemiştir.[148] Ayrıca İbn Adiy, “Metni münker, senetteki Abdülmelik b. Mervân bilinmiyor.”[149] demiştir. Aynı hadisi Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd* adlı eserinde Mekhûl'ün mürseli olarak, Ebû Nuaym ise *Hılye*'de Mekhûl kanalıyla merfû' ve muttasıl olarak nakletmişlerdir.[150]

“Allah dünyadan yüz çeviren kişinin kalbine hikmeti yerleştirir, dilinde konuşturur, dünyanın derdini de dermanını da öğretir ve onu güvenli bir şekilde dünyadan çıkarıp âhiret yurduna ulaştırır.” şeklindeki Ebû Zer hadisini Deylemî;[151] “Hiçbir kul yoktur ki, Allah rızası için kırk gün ihlâslı bir şekilde ibadet etsin de, hikmet pınarları onun kalbinden diline dökülmemiş olsun.” lâfzıyla gelen Ebû Mûsâ rivayetini Mekhûl'ün mürseli olarak Ebû Nuaym;[152] “Kim kırk gün yatsı ve sabah namazının ilk tekbirine yetişip cemaatle namazda hazır bulunursa, o kişi için biri cehennemden kurtuluş beratı, diğeri de münafıklıktan kurtuluş beratı olmak üzere iki berat yazılır.” şeklindeki İbn Abbâs hadisini Kudâî; “Kim kırk gün imamla birlikte sabah namazının birinci rek'atine yetişirse…” lâfzıyla gelen Enes b. Mâlik hadisini de Ebu'ş-Şeyh [153] rivayet etmişlerdir.

İbnü'l-Cevzî Ebû Eyyûb, Ebû Mûsâ ve İbn Abbâs'tan gelen rivayetleri *el-Mevdûât'*ına almış, Ebû Mûsâ hadisinin senedindeki Yezîd b. Abdirrahmân;[154] Ebû Eyyûb hadisinin senedindeki Haccâc ve Muhammed b. İsmail adlı râvîler[155] ve İbn Abbâs hadisinin senedindeki Sevvâr b. Mus'ab[156] hakkında hadis otoriteleri tarafından ortaya konulan cerh ifadelerine yer vererek, her üç rivayetin de sahîh olmadığını[157] bildirmiştir.[158]

Rivayetlerin bütünü göz önüne alındığında, İbnü'l-Cevzî'nin “uydurma” hükmünün isabetsiz olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Irâkî, Ebû Eyyûb, Ebû Mûsâ

[147] Fettenî, *Tezkiratü'l-mevdûât*, s. 191, 192.

[148] Irâkî, *el-Muğnî an hamli'l-esfâr*, IV, 221. Ebû Mûsâ hadisi için bkz. İbn Adiy, *el-Kâmil*, VI, 533, 534; Ebû Eyyûb hadisi için bkz. Ebû Nuaym, *Hılye*, V, 189.

[149] İbn Adiy, *el-Kâmil*, VI, 533, 534. Aynı bilgi için bkz. Şevkânî, *el-Fevâid*, s. 243.

[150] Sehâvî, *el-Mekâsıd*, s. 395; Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, 2. bsk. thk. Muhammed Lutfî es-Sebbâğ, Beyrut, 1986, s. 315.

[151] Şevkânî, *el-Fevâid*, s. 243; Hadis için bkz. Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hıtâb*, 1. bsk. Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut. 1986, IV, 213.

[152] Bu Nuaym, *Hılye*, X, 100. Bu rivayet için Fettenî, “mevzû veya zayıf” notu düşmüştür. Bilgi için bkz. *Tezkiratü'l-mevdûât*, s. 191.

[153] Sehâvî, *el-Mekâsıd*, s. 395; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 311. İbn Abbâs hadis için bkz. Kudâî, *Şihâbü'l-ahbâr*, s. 107 (No: 326).

[154] Râvî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *Mîzân*, IV, 422.

[155] Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, VI, 44; Dervîş el-Hût, *Esne'l-metâlib*, s. 441.

[156] Râvî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *Mîzân*, II, 246.

[157] Mevdûât kitaplarında geçen (لا يصح)= “sahîh değildir” hükmünün, hadisin uydurma olduğunu gösterdiğini hatırdan çıkarmamak gerekir. Bilgi için bkz. Ali el-Kârî, *el-Masnû'*, 5. bsk. thk Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-matbu'ât el-İslâmiyye, Haleb, 1994, s. , *el-Masnû'*, s. 27-38 (Ebû Gudde'nin notu).

[158] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, III, 388, 389.

ve Safvân b. Selîm rivayetlerine atıf yaparak, "hepsi zayıf" derken;[159] İbnü'l-Cevzî'nin "uydurma" hükmüne katılmadığını açık olarak ortaya koyan Ali el-Kârî de Ebû Nuaym'ın *Hılye*'de Ebû Eyyûb'tan merfû' olarak rivayet ettiği hadisin zayıf olduğunu söylemiştir.[160]

Diğer taraftan, hadisin Mekhûl'den mürsel olarak nakledilen bir tarîki daha vardır. Bu rivayetin senedinde İbnü'l-Cevzî'nin cerh edildiklerine işaret ettiği Yezîd b. Abdirrahmân ve Muhammed b. İsmail adlı râvîler bulunmamaktadır.[161] Ebû Nuaym ve İbn Ebî Şeybe' (235/849)'nin Mekhûl'den "Hâlid b. Ahmer ve Haccâc" aracılığıyla naklettikleri[162] bu hadis, senedinde hem müdellis bir râvî olan Haccâc b. Ertat sebebiyle, hem de irsalden dolayı zayıf durumdadır. Nitekim bu yüzden olmalı, Sağânî onu *el-Mevdûât* adlı eserine almıştır.[163]

Zerkeşî (794/1392) ve İbn Deyba' da, Ahmed b. Hanbel ve başka hadisçilerin Mekhûl'den mürsel olarak gelen rivayetini eserinde nakletmiş, ayrıca Enes b. Mâlik'ten zayıf bir senedle rivayet edildiğine atıf yapmıştır.[164]

Diğer taraftan Süyûtî, "Dünyaya karşı rağbetsiz davranan hiçbir kul yoktur ki, Allah hikmeti onun kalbine yerleştirip, dilini o hikmetle konuşturmasın, dünya kusurunu derdiyle ve çaresiyle gösterip o kişiyi emniyetle dünyadan âhiret yurduna ulaştırmasın." şeklindeki merfû' Ebû Zer hadisini, rivayetin şâhidi olarak kaydetmiştir.[165] Elbânî, Kudâî'nin İbn Abbâs'tan merfû' olarak rivayet ettiği İbn Abbâs ve Ebû Nuaym'ın Hılye'de rivayet ettiği Ebû Eyyûb hadislerinin her ikisinin de zayıf olduğuna hükmetmiştir.[166] Ayrıca Nureddin Boyacılar'ın bildirdiğine göre hadisin Safvân b. Selîm'den mürsel olarak rivayet edilen "Kim dünyaya karşı isteksiz davranırsa Allah onun kalbine hikmeti sokar…" şeklinde bir şâhidi vardır. Bu rivayeti İbn Ebi'd-dünyâ Zemmü'd-dünyâ adlı eserinde nakletmiştir.[167] Boyacılar, hadis için şâhid olarak bir de Ali b. Ebî Tâlib rivayeti bulunduğuna işaret etmekle birlikte, söz konusu rivayetin kaynağına vâkıf olamadığını eklemiştir.[168]

Bu arada hadisin muhtevasına oldukça yakın bir söz de Hz. Ali'nin sözü olarak nakledilmiştir. Sûfîlerin konuya yaklaşımlarına da uygun düşen bu sözü aktarmakta fayda görmekteyiz: "Kim dünyaya karşı rağbetsiz davranırsa, Allah bu

[159] Irâkî, *el-Muğnî*, IV, 221.
[160] Ali el-Kârî, *el-Esrâr*, s. 315.
[161] Süyûtî, *el-Leâliu'l-masnûa*, II, 328.
[162] Hadis için bkz. Ebû Nuaym, *Hılye*, V, 189.
[163] Sağânî, *el-Mevdûât*, 2. bsk. thk. Necm Abdurrahmân Halef, Beyrut, 1985, s. 38.
[164] Zerkeşî, *et-Tezkira fi'l-ehâdîsi'l-müştehira*, 1. bsk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1986, s. 137; İbn Deyba', *Temyîz*, s. 158, 159.
[165] Süyûtî, *el-Leâliu'l-masnûa*, II, 329.
[166] Elbânî, *ed-Daîfe*, I, 55; *Daîfü'l-Câmii's-Sağîr*, s. 770; Cârullah el-Yemenî, Ebû Eyyûb hadisini Ahmed b. Hanbel'e isnâd ederek "zayıf" olduğunu söylemektedir. Bkz. *en-Nevâfihu'l-atıra*, s. 352.
[167] Aynı bilgi için bkz. Süyûtî, *el-Leâliu'l-masnûa*, II, 328; İbn Arrâk, *Tenzîhü'ş-şerîa*, II, 305.
[168] İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, III, 388 dn. Rivayetin metni için bkz. İbn Arâk, a.g.e., aynı yer.

kişiye herhangi bir öğrenim olmaksızın öğretir, onu herhangi bir rehber olmadan doğru yola ulaştırır, onun gözünü açar ve ondan dünya körlüğünü kaldırır."[169]

Bütün bu bilgi ve bulgular, hadisin bir aslının olduğu ve onun en azından "zayıf" derecesini ihraz ettiğini göstermektedir.

4. "İlim iki çeşittir. Birincisi kalptedir ve bu faydalı ilimdir. İkincisi dildedir ve bu ilim de Allah'ın, insanoğlu üzerinde kuvvetli delilidir."[170]

Hadiste kalpteki ilim, *faydalı* şeklinde nitelendirilmiştir. Faydasız ilim de, kişinin sadece dilinde kalan, dilinden kalbe inmeyen, iç dünyasına nüfûz edemeyen, rûhunda ve organlarında olumlu etkileri görülmeyen ilimdir. Bu tür ilim, sahibinin üzerinde bir vebaldir ve onun sorumluluğunu artırır.

Hadisle ilgili olarak bu açıklamaları yapan Abdullah Aydınlı, "Hadisten ilm-i zâhir ve ilm-i bâtın şeklinde bir ilim tasnîfi çıkarılabilirse de bu iki tâbirin ilim ve tasavvuf tarihinde ifade ettikleri mânâlar çok değişiktir."[171] diyerek, daha çok sûfî muhitlerde yaygın olan ilm-i zâhir/ilm-i bâtın terimlerinin ortaya çıkmasında bu rivayetin etkisini îmâ etmiş, fakat söz konusu tâbirlerin tasavvuf terminolojisindeki anlamları ile hadiste kastedilen anlamın birebir örtüşmediğine işaret etmiştir.

Bununla birlikte, sûfîlerin, bu tür terimleri ortaya atarken bu ve benzeri haberlerden yola çıktıklarını kabul etmek gerekir. Nitekim hicrî dördüncü asrın sûfî yazarlarından Ebû Tâlib el-Mekkî (386/996), eserinin bir yerinde (علم الباطن في القلب وهو العلم النافع)= "Bâtın ilmi, kalptedir ve o faydalı ilimdir." derken;[172] bir başka yerde (علم الظاهر على اللسان فذلك حجة الله تعالى على خلقه)= "Zâhir ilmi dildedir ve bu Allah'ın yarattıkları üzerinde delildir."[173] demiştir. Burada bizce ilginç olan, Mekkî'nin, bu ifadelerin başında (قوله صلى الله عليه وسلم) diyerek sözü Hz. Peygamber'e isnat etmesidir. Bu durumu, hadisin sûfî dilinde aldığı şekil olarak açıklayabileceğimiz gibi, sûfîlerin kalpteki ilmi *ilm-i bâtın*, dildeki ilmi de *ilm-i zâhir* olarak adlandırdıkları şeklinde de görebiliriz. Bizce ikisi de doğrudur. Hakîm et-Tirmizî kalpteki ilim için, *ilmü'l-ınâbe* ifadesini kullanarak, "Kişi, Allah'a yöneldiği zaman kalbi nurlanır, korkusu devam eder, bu da onun gizli/açık günahlar işlemesine engel olur. Bu, Hz. Peygamber'in kalpteki ilim diye haber verdiği faydalı ilimdir."[174] bilgisine yer vermiştir.

Diğer taraftan Münâvî de hadiste geçen *dildeki ilim* ifadesinin zâhir ilmine, *kalpteki ilim* ifadesinin de bâtın ilmine hamlinin mümkün olduğunu; "ilm-i bâtının kalpten, ilm-i zâhirin de dilden çıktığını" söyleyenler bulunduğunu bildirmiştir.[175]

[169] Ebû Nuaym, *Hılye*, III, 191; Zebîdî, *İthâfü's-sâdeti'l-müslimîn*, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1989, I, 403, VIII, 87, IX, 333. Rivayetle ilgili toplu bir değerlendirme için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Hadislerdeki Dayanakları*, s. 319, 320.

[170] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü ilmi'l-evliyâ*, s. 125; *Nevâdir*, II, 102; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, I, 251.

[171] Abdullah Aydınlı, *Sünen-i Dârimî Tercümesi*, I, 392, 393.

[172] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 263.

[173] Ebû Tâlib el-Mekkî, a.g.e., I, 296.

[174] Hakîm et-Tirmizî, II, 103.

[175] Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, IV, 390.

Bu tespitlerden sonra haberin, hadis metodolojisi açısından değeri meselesine geçebiliriz:

Rivayeti hadis kaynakları genellikle Hasan el-Basrî (110/728)'den mürsel olarak aktarmışlardır. Nitekim Dârimî (255/868), Hasan el-Basrî'den maktû' olarak,[176] Beyhakî Fudayl b. Iyâd'ın sözü olarak,[177] İbn Ebî Şeybe[178] İbn Mübârek (181/797),[179] Hakîm et-Tirmizî,[180] ve İbn Abdilberr[181] yine Hasan el-Basrî'den merfû' olarak nakletmişlerdir. Bu rivayetler, teknik anlamda mürsel olmakla birlikte, isnâdları gerek Münzirî, gerek Irâkî tarafından *sahîh* diye nitelendirilmiştir.[182]

Enes b. Mâlik'ten gelen rivayeti ise, Ebû Nuaym, *Müsnedü'l-firdevs*'te Deylemî ve Isbahânî nakletmişlerdir[183]

Bizce kayda değer olan husus, rivayeti Hatîb'in Hasan el-Basrî kanalıyla Câbir b. Abdillah'tan merfû' ve muttasıl olarak[184] nakletmiş olmasıdır. Bizce haberin sıhhat derecesini belirleyecek asıl bilgilerden biri de budur.

Sonuçta haberin sıhhat durumu için medar olabilecek değerlendirmeler şu şekildedir: İbnü'l-Cevzî, Câbir hadisinin senedinde bulunan Yahyâ b. Yemân hakkındaki cerh kayıtlarını sıralayarak onu mu'allel bulmakta ve "sahîh olmayan bir hadîs" olarak nitelendirmektedir.[185] Buna mukabil Münzirî (656/1258), Süyûtî (911/1505) aynı rivayetin senedi için hasen,[186] Irâkî, ceyyid,[187] ifadelerini kullanmışlardır. Elbânî'nin mürsel ve merfû' rivayetlerin bütünü için sonuç hükmü ise, "zayıf" olmuştur.[188]

Bu durumda kanaatimiz hadisin hasen derecesine ulaştığı yönündedir. Elbânî gibi hadis değerlendirmesinde sıkı (müteşeddid) tanınan bir hadisçinin "zayıf" demiş olması yanında, Irâkî'nin de aralarında bulunduğu hadisçi beyanları, bu ihtimali güçlendirmektedir.

176 Dârimî, *Mukaddime*, 24.

177 Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, II, 294 (No: 1825).

178 İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 103 (No: 34350).

179 İbn Mübârek, *Kitâbü'z-zühd*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, s. 407 (No: 1161).

180 Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdir*, I, 102.

181 İbn Abdilberr, *el-Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, s.270.

182 Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, 3. bsk. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Dâru'l-fikr, yy. 1979, I, 82; Irâkî, *el-Muğnî*, I, 59.

183 Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, I, 82; Deylemî, *el-Firdevs*, III, 68.

184 Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Bağdâd*, IV, 346.

185 İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye*, I, 82, 83.

186 Münzirî, a.g.e., aynı yer; Münâvî, a.g.e., IV, 391.

187 Irâkî, *el-Muğnî*, I, 59.

188 Elbânî, *Daîfü'l-Câmiı's-Sağîr*, s. 565 (No: 3878). Hadis hakkında toplu bir tahriç değerlendirmesi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Mesnevî Şarihi Ankaralı Rusûhî Dede ve Hadis Kullanımı*, s. 39 (Basılmamış çalışma).

5. "İlimler arasında sedef içinde saklı inci gibi bir ilim vardır ki, onu Allah'ı bilen âlimlerden başkası bilemez. Onlar ondan bahsettiklerinde, yüce Allah'a karşı gurur taşıyanlardan başkası onu inkâr etmez."[189]

Sûfîlerin kendilerine özgü ilim türünü *gizli* diye nitelendirmelerinin temelinde bu ve benzeri rivayetler olsa gerektir. Bir kısım sûfîler, bazı tasavvuf kitaplarında geçen "*Allah Rasûlünden iki kap ilim ezberledim. Bunlardan birisini yaydım. İkincisine gelince, eğer onu yaymış olsaydım, şu boğazım kesilirdi*." [190] şeklindeki Ebû Hüreyre'ye ait sözde geçen iki ilimden gizlenen türün, "Ehl-i irfân ve Allah'ı bilen âlimlere mahsus sırlar ilmi" olarak nitelendirdikleri tasavvuf ilmi olduğu kanaatindedir.[191] Oysa hadis şerh kitaplarında Ebû Hüreyre'nin söz ettiği bu bilginin, ilerde vukû bulacak fitneler veya bazı idarî ve siyâsî olaylarla ilgili olduğu kaydedilmiştir.[192]

Irâkî'nin verdiği bilgiye göre onu, Sülemî, "Bâtın ilmi ve hakîkati konusunda konuşmanın mubah oluşu" başlığı altında *el-Erba'în fi't-tasavvuf* adlı eserinde Ebû Hüreyre'den zayıf bir senetle merfû' olarak rivayet etmiştir.[193] Sehâvî'nin bildirdiğine göre ise, Deylemî, Sülemî'nin tarîkinden zayıf bir senetle rivayet etmiştir.[194] Münzirî, rivayeti temrîz kipiyle vererek, onu Sülemî ve Deylemî'nin rivayet ettiklerine işaretle yetinmiştir.[195] Elbânî de, Deylemî'nin Sülemî'nin tarîkinden *Müsnedü'l-firdevs* adlı eserinde naklettiğine temas ettikten sonra, sonuç olarak hadiste üç illetten söz etmiş ve "çok zayıf" hükmü vermiştir.[196]

En ihtiyatlı değerlendirme ile, hadisin zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

6. Hz. Peygamber "Allah kimi hidayete erdirmek isterse kalbini İslâm'a açar. O kişi Rabbinden bir nûr üzeredir." âyetini[197] okuduğunda sahâbîler 'Bu açılma nedir?' diye sormuşlar, cevap olarak "Allah'ın kalbe attığı bir nûrdur, bu nûr kalbe girerse kalp açılır ve genişler." buyurmuştur. 'Ey Allah'ın Elçisi! Bunun bir alâmeti var mıdır?' diye sorulunca da "Evet, aldatıcı dünyadan uzaklaşmak, ebediyet yurdu olan ahirete yönelmek ve gelmeden önce ölümü hatırlamak" buyurdular.[198]

[189] Gülâbâdî, *et-Taarruf*, s. 105; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 356; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 20; *Mişkâtü'l-envâr*, s. 3; Sühreverdî, *Avârif*, s. 248; İbn Arabî, *el-Fütûhât*, XIII, 60 (Osman Yahyâ neşri); *el-Fütûhât*, III, 202.

[190] İbn Arabî, *el-Fütuhât*, I, 142. Hadis için bkz. Buhârî, İlim, 43.

[191] Kirmânî, *Sahîhu'l-Buhârî bi şerhı'l-Kirmânî*, 2. bsk. Dâru ihyâi't-türâs el-Arabî, Beyrut, 1981, 138.

[192] Örnek olarak bkz. Kirmânî, a.g.e., I, 137.

[193] Irâkî, *el-Muğnî*, I, 20.

[194] Sehâvî, *Tahrîcü ehâdîsi'l-Erbaîn es-Sülemiyye*, s. 126.

[195] Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, I, 82.

[196] Elbânî, *ed-Daîfe*, II, 262.

[197] En'âm 6/125.

[198] Gülâbâdî, *et-Taarruf*, s. 31; Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 301; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 77, III, 24, IV, 220, 459, 460; *el-Munkız mine'd-dalâl*, s. 29.

Kalbin işlevi konusunda Hakîm et-Tirmizî, Gülâbâdî (380/990) Ebû Tâlib el-Mekkî ve özellikle Gazzâlî'nin eserlerinde çokça atıf yaptığı hadis, tespit edebildiğimiz kadarıyla Abdullah b. Mes'ûd ve İbn Ömer'den rivayet edilmiştir.

Hakîm et-Tirmizî'nin "Akıllı sonucu görendir, ahmak ona karşı gözü kör olandır" başlığı altında naklettiği İbn Ömer hadisinin baş tarafında, Hz. Peygamber'e gelerek 'Mü'minlerin hangisi daha akıllıdır?' şeklinde soru soran birisine Efendimiz'in "*Onların ölümü en çok hatırlayanı ve ona en iyi hazırlananıdır.*" cevabı verdikleri bilgisi yer almıştır.[199] Tirmizî, hadiste söz konusu edilen nûrun, "kalpteki perdeleri, duman ve karanlığı yırtıp sökecek olan yakîn nûru" olduğuna işaret etmiştir.

Irâkî'nin bildirdiğine göre hadisi İbn Ebi'd-Dünyâ (281/894) *Kasru'l-emel* adlı eserinde, Hâkim (405/1014) de *el-Müstedrek*'te,[200] Beyhakî *Kitâbü'z-zühd* ve *Şu'abü'l-îmân* adlı eserlerinde[201] rivayet etmişlerdir. Zehebî, Hâkim rivâyetinin senedinde geçen Adiy adlı râvî hakkında "hadisi mahfûz değil" demiştir.[202]

Hadis bir âyetin açıklamasıyla ilgili olduğundan, daha çok tefsîr kaynaklarında yer almıştır. Bu kaynaklar da yer yer bize ışık tutacak bilgiler ihtiva etmektedir.

Nitekim İbn Cerîr tefsîrinde, rivayetin İbn Mes'ûd, Ebû Ca'fer, Abdullah b. el-Müsevver, Süddî ve İbn Cüreyc'den gelen lâfızlarına yer verirken;[203] İbn Kesîr hadisin Abdurrezzâk ve İbn Cerîr'in naklettiği, çoğu İbn Mes'ûd'a ulaşan birçok tarîkini naklettikten sonra "Bunlar hadisin, birbirini destekleyen mürsel ve muttasıl tarîkleridir."[204] hükmünü ortaya koymuştur.

Bu bilgiler bizi, zayıf da olsa hadisin bir aslının olduğu sonucuna götürmektedir.

7. "Yüce Allah bütün varlıkları karanlık içinde yarattı, bilâhare de onların üzerine kendi nûrundan bir nûr saçtı. Bu nûrdan kim nasîbini alırsa doğru yolu bulur, kim onu ıskalarsa yoldan çıkar. Bunun için, 'kalem, azîz ve celîl olan Allah'ın ilmi üzerinde donmuştur' diyorum."[205]

Delâlet yönü çok açık olmamakla birlikte, bilgi teorisini kalp ve nûr terimleri üzerine kuran sûfîlerden Hakîm et-Tirmizî ve Gazzâlî'nin atıf yaptığı bu rivâyet, bizim tespitlerimize göre, Abdullah b. Amr'dan rivayet edilmiştir.

[199] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdir*, I, 525.

[200] Irâkî, *el-Muğnî*, IV, 460. Hadis için bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 311.

[201] Irâkî, *el-Muğnî*, I, 77. Hadis için bkz. Beyhakî, *ez-Zühd*, s. 371; *Şu'abü'l-îmân*, VII, 352 (No: 10552); İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, III, 119, 120; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 54.

[202] Zehebî, *Mîzân*, III, 61; *el-Muğnî fi'd-duafâ*, II, 54.

[203] İbn Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, VIII, 26, 27.

[204] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, III, 97, 98.

[205] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü ilmi'l-evliyâ*, s. 121; *Nevâdir*, II, 635, 636; Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, s. 30; *Mişkâtü'l-envâr*, s. 9; Süleyman Ateş, *Sülemî'nin Tasavvufî Tefsiri*, s. 158 (Sülemî, *Hakâiku't-Tefsîr*, v. 18 a'dan naklen).

Hadisi Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, İbn Ebî Âsım (287/900), Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (204/819), Hâkim ve Beğavî (516/1122) rivayet etmişlerdir.[206]

Bu tahrîc bilgilerinden bir kısmını bize aktaran Elbânî (1999) Abdullah b. Amr'dan farklı üç kanalla gelen rivayetin bu tarîklerinden biri için "isnâdı sahîh", diğer ikisi için de "isnâdı hasen" notu düşmüştür.[207] Elbânî bu rivayetler hakkında değerlendirmeler de yapmıştır. Hâkim, Evzâî kanalıyla rivayet ettiği hadis hakkında "Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygundur, onun herhangi bir illetini bilmiyorum." demiş, Zehebî de onu teyit etmiştir.[208] Ayrıca rivayetin, Ahmed b. Hanbel'den[209] sahîh bir senetle nakledilen bir mütâbii bulunmaktadır. Tirmizî hadis için "hasen bir hadis" demiştir.[210]

Sonuçta bazı tarîklerdeki zâfiyetler, mütâbi' rivayetler desteğiyle güçlendiği ve zaten sahîh yollarla gelen isnatları bulunduğu için, hadisin "*sahîh li ğayrihi*" olduğu söylenebilir.

8. "İçinde bulunduğunuz günlerin bazı vakitlerinde Rabbinizin meltem rüzgârları eser. Dikkatli olun da onlara kendinizi (kalbinizi/göğsünüzü) açık bulundurun. Olur ki size onlardan bir esinti isabet eder de artık ebedî olarak bedbaht olmazsınız."[211]

Sûfîler, Kur'ân'da geçen "Bilgi, ancak Allah katındadır.";[212] "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti."[213] âyetleri ile, Hızır (a.s.)'ın Hz. Musa'ya söylediği "Senin ve benim ilmim, ilâhî ilimden, ancak, şu serçenin denizden eksilttiği kadardır."[214] sözünden ve benzer muhtevada âyetlerden yola çıkarak, ilmin kaynağının da sadece Allah olduğu, yine "İnsana kalemle yazı yazmayı ve bilmediklerini öğreten O'dur." âyetine[215] dayanarak bilginin gelişmesinin de Allah'a bağlı bulunduğu gerçeğinin farkında kişiler olarak, bu tür haberlere yakın ilgi göstermişlerdir. Hadis, bu bağlamda onların ilgisini çekmiş olmalıdır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis Enes, Ebû Hüreyre ve Muhammed b. Mesleme'den rivayet edilmiştir.

Irâkî'nin verdiği bilgilere göre hadisi Hakîm et-Tirmizî'den başka Taberânî Muhammed b. Mesleme'den, İbn Abdilberr *Temhîd* adlı eserde Enes'ten, İbn Ebiddünyâ da *Kitâbü'l-ferac* adlı eserinde Ebû Hüreyre'den rivayet etmişlerdir.

[206] Ahmed, *Müsned*, II, 176; Tirmizî, Îmân, 18; İbn Ebî Âsım, *Kitâbü's-Sünne*, I, 107; Tayâlisî, *Müsned*, s. 302; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 30; Beğavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, I, 141.

[207] Elbânî, *Zılâlü'l-cenne fî tahrîci's-Sünne* (*Kitâbü's-sünne* ile birlikte), s. 107, 108.

[208] Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 30.

[209] Ahmed, *Müsned*, II, 197.

[210] Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, VII, 401.

[211] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdir*, II, 93; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 186, III, 9; *el-Munkız mine'd-dalâl*, s. 30; İbn Arabî, *el-Fütûhât*, III, 178 (Osman Yahyâ neşri); *el-Fütûhât*, I, 448.

[212] Ahkâf 46/23.

[213] Bakara 2/31.

[214] Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, 2. bsk. thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-kütüb el-hadîse, Kâhire, ty. II, 553. Rivayet için bkz. Buhârî, İlim, 44; Enbiyâ, 27; Müslim, Fedâil, 170.

[215] Alâk 96/4, 5.

İsnadında ihtilâf bulunmaktadır.[216] Aynı bilgileri, hadisi *Tahrîcü ehâdîsi Müsnedi'l-Firdevs* adlı eserinde İbn Hacer'in de Taberânî'ye isnâd ederek hakkında sustuğu ilâvesiyle Aclûnî nakletmiştir.[217] Heysemî, Muhammed b. Mesleme hadisinin senedinde tanımadığı râvîler bulunduğuna değinirken; Enes rivayetinin senedinde geçen Mûsâ b. Iyâs dışındakilerin sahîh hadis râvîleri olduğunu, söz konusu kişinin de sika bulunduğunu söylemiştir.[218]

Elbânî, Taberânî tarafından rivayet edilen İbn Mesleme hadisine atıfla, rivayetin zayıf olduğuna[219] dikkat çekmiştir.

Bu bilgiler ışığında hadisin, ihtiyatlı bir değerlendirmeyle, en azından "zayıf" olduğunu söyleyebiliriz.

9. Hârise Hz. Peygamber'e 'Ben gerçekten mü'minim' dediği vakit, ona "*Îmânın hakîkati nedir*?" diye sordu. Hârise 'Dünyadan tamamen uzaklaştım. O kadar ki onun altını ile taşı benim için eşit hale geldi. Kendimi kesin olarak Rabbimin Arş'ındaymışım gibi hissediyorum' şeklinde cevap verince Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdular: *"Bildin, bu durumunu devam ettir. (İşte) Allah'ın îmânla kalbini nurlandırdığı bir kul!"*[220]

Dipnottaki listeden anlaşıldığı gibi, hadis, sûfîlerin en çok ilgi duyduğu rivayetlerdendir. Genellikle zühd bölümlerinde geçmektedir. Tabiatıyla burada, bir riyâzat tekniği olarak zühdün, keşfe ulaşmada bir araç kabul edildiği hususuna işaret edilmektedir.

Hadis Hârise b. Mâlik ve Enes'ten rivayet edilmiştir. Hârise hadisini Beyhakî *Şu'abü'l-îmân*'da Sülemî'den, Taberânî, *el-Kebîr*'de, Ebû Nuaym da *el-Erbaîn* adlı eserinde nakletmişlerdir. Bu rivayetin baş tarafında, Hârise Hz. Peygamber'e uğradığında ona, nasıl sabahladığını sorduğu ve onun 'gerçekten mü'min olarak sabahladım' şeklinde cevap verdiği ilâvesi bulunmaktadır.[221] Hadisin Hâris'ten başka tarîkleri de vardır. İbn Mende (395/1004)'nin "Süleymân b. Saîd ve Râbi' b. Lût" yoluyla rivayet ettiği "*Kimi, Allah'ın nurlandırdığı birine bakmak sevindirirse, Hârise b. Mâlik'e baksın*." ilâvesi vardır.[222]

Enes b. Mâlik'ten "Abbâs b. Velîd, Cerîr b. Utbe, Cerîr'in babası" senediyle gelen rivayette, Hz. Peygamber'in, 'mescitte uyuduğu bir sırada Hârise'nin yanına gelip, ayağıyla ona temas ederek uyandırdığı ve aralarında bilinen diyalogun geçtiği' bilgisi yer almıştır. Zehebî onun için "Bu hadis, bâtıldır, ancak proble-

[216] Irâkî, *el-Muğnî*, I, 186. Hadis için bkz. Taberânî, *el-Evsat*, III, 408, 409, VII, 135; *el-Kebîr*, XIX, 233, 234.

[217] Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 229.

[218] Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, X, 231. Hadis hakkında kısa tahrîc bilgileri için bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Mesnevî Şârihi Ankaralı İsmail Rusûhî Dede ve Hadis Kullanımı*, s. 25 (Basılmamış Çalışma).

[219] Elbânî, *Daîfü'l-Câmii's-Sağîr*, s. 277 (No: 1917).

[220] Hakîm-et-Tirmizî, *Nevâdir*, I, 230, 279, 391; Gülâbâdî, *et-Taarruf*, s. 32; Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 30, 188, 413; Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, I, 228; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 460; Gazâlî, *İhyâ*, IV, 220.

[221] Sehâvî, *Tahrîcü ehâdîsi'l-Erbaîn es-Sülemiyye*, s. 63. Hadis için bkz. Taberânî, *el-Kebîr*, III, 262-267 (No: 3367).

[222] İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 289; Sehâvî, a.g.e., s. 63.

mi, Utbe'den mi yoksa oğlu Cerîr'den mi kaynaklanıyor, bilmiyorum." demiştir.[223] Beyhakî, "Ebu's-Salt el-Herevî, Yûsuf b. Atıyye, Sâbit" senediyle Enes'ten naklettiği rivayet için, "Hadis münkerdir, ondaki problem Yûsuf'tur." açıklamasını yapmıştır.[224]

İbn Hacer (852/1448), Hârise b. Mâlik'in biyografisi içinde hadisin tarîklerini vererek, Abdullah b. Mübârek (181/796)'in *ez-Zühd* adlı eserinde naklettiği rivayet için "mu'dal" kaydını koymuş,[225] Sehâvî aynı bilgiyi teyit etmiştir.[226] Aynı rivayeti Abdurrezzâk (211/827), Ca'fer b. Burkan kanalıyla eserine almış,[227] onun tarîkiyle Beyhakî *Şu'abü'l-îmân*'da rivayet etmiş ve munkatı' olduğunu söylemiştir.[228] Ebû Nuaym'ın *Hılye*'de "İshâk b. Abdillah, İshâk'ın babası, Sâbit el-Bünânî ve Enes" senediyle rivayet ettiği hadiste yukarıda geçen diyalogun tarafı, Hârise değil, Muâz b. Cebel'dir.[229] Ancak Sehâvî, bu rivayetin zayıf olduğunu bildirmiştir.[230] Beyhakî de *ez-Zühd* adlı eserinde hadisin isnâdının zayıf olduğunu söylemiştir.[231]

Diğer taraftan Heysemî, Taberânî'nin *el-Kebîr*'de rivayet ettiği Hârise hadisinin senedinde İbn Lehîa ve durumu açıklanmaya muhtaç kişiler bulunduğuna; Enes hadisini de Bezzâr'ın rivayet ettiğine ve senedinde ihticâca ehliyetli olmayan Yûsuf b. Atıyye'nin yer aldığına dikkat çekmiştir.[232]

Buraya kadar rivayetin isnâdı ve çeşitli tarîkleriyle ilgili olarak naklettiğimiz olumsuzluklar, hadisin oldukça problemli olduğunu göstermektedir.[233]

10."Sizden önceki ümmetler arasında bazan kendilerine ilham gelen kişiler bulunurdu. Eğer benim ümmetim içinde onlardan biri bulunursa, şüphesiz Ömer b. el-Hattâb onlardandır."[234]

Sûfîlerin, peygamberler dışında kişilerin de ilham alabileceğinin delili olarak naklettikleri hadisin, Hakîm et-Tirmizî tarafından rivayet edilen lâfzı, "*Hiçbir ümmet yoktur ki, onun bir muhaddesi bulunmasın. Eğer benim ümmetim içinde onlardan bulunursa, Ömer onlardandır.*"[235] şeklindedir. Hz. Ömer ile ilgili olarak

[223] Sehâvî, a.g.e., s. 65; Zehebî, *Mîzân*, III, 28.

[224] *Şu'abü'l-îmân*, VII, 362, 363.

[225] İbn Hacer, *el-İsâbe*, I, 289. Hadis için bkz. İbn Mübârek, *ez-Zühd*, s. 106 (No: 314).

[226] Sehâvî, a.g.e., s. 67.

[227] Abdurrezzâk, *el-Musannef*, XI, 129.

[228] Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, VII, 363.

[229] Ebû Nuaym, *Hılye*, I, 242.

[230] Sehâvî, a.g.e., s. 70.

[231] Beyhakî, *ez-Zühd*, s. 370, 371. Hadis için ayrıca bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 170 (No: 30414, 30416).

[232] Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, I, 57.

[233] Haberi eserine alıp tahrîc ve değerlendirmesini yapan Ahmet Yıldırım, "İsnadında problem olduğu anlaşılan rivayete son derece ihtiyatla yaklaşmak gerekir." demiştir. Bilgi için bkz. *Tasavvufun Hadislerdeki Dayanakları*, s. 309.

[234] Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 173, 425; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 24; İbn Arabî, *el-Fütûhât*, I, 142, III, 251, XII, 321 (Osman Yahyâ neşri); *el-Fütûhât*, I, 524.

[235] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdir*, II, 272. Süyûtî, *el-Hasâisu'l-kübrâ* adlı eserinde, içinde *muhaddesûn* kelimesi geçen veya anlamına açıklık getiren beş rivayet nakletmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî, Âişe, Ali, Târık b. Şihâb ve İbn Ömer'den rivayet edilen bu haberlerde ortak konu, "Hz. Ömer'in bir me-

→

nakledilen bir diğer haber de, Nihâvend'e İslâm ordusunun komutanı olarak giden Sâriye b. Züheym'in, Medine Mescidi'nde hutbe îrât etmekte olan Hz. Ömer'in "Sâriye dağa çekil, dağa!'" sözünü duyduğu ve ona göre davrandığına dair rivayettir.[236]

İbn Vehb, rivayetlerde geçen *muhaddes* kelimesini, yine Arapça olan ve "kendisine ilham gelen, ilham alan" anlamına gelen *mülhem* kelimesiyle karşılamıştır. Buhârî de onu "doğru bilgi kendiliğinden dilinden dökülen" şeklinde açıklamıştır.[237]

Sözlükte "yutmak, hemen yutuvermek" anlamında kullanılan ve (لهم) kökünden gelen ilham, "bir şeyi/bir lokmayı yutturmak" manasına[238] gelmektedir. Âsım Efendi de bu kelimeyi, kendi orijinal üslûbuyla, "Hüdây-i müte'âl bi tarîki'l-feyz abdin kalbine bir nesneyi ilkâ ve telkîn eylemek mânâsınadır."[239] diyerek açıklamıştır. Bu kelimenin ism-i mef'ûlü olan *mülhem* ile eşanlamlı olan *muhaddes* kelimesi ise tasavvuf terimi olarak, "Sanki melekût âleminden ruhuna atılmış ve kendine bildirilmiş gibi, bir kanaat veya zannında isabet kaydeden ilhamlı kişi"[240] anlamında kullanılmaktadır. Âlimlerin büyük çoğunluğu bu kelimeye "kendisine ilham gelen" anlamı verirken; onu, "zan ve tahminde bulunup zannı doğru çıkan, mele-i a'lâ'dan sanki birisi bildirmişçesine gönlüne bir şey bırakılan, firâset sahibi, peygamber olmadığı halde isabetle konuşan kişi" gibi cümlelerle açıklamaya çalı-

→

leğin dili ile konuştuğu, meleklerin onun dili ile konuştukları, sekînetin onun dili ile indiği, onun muallem olduğu" gibi unsurlardır. Elbette bunlar, hem kaynak değeri, hem de anlamları açısından tartışmaya açık konulardır. Bilgi için bkz. Süyûtî, *el-Hasâisu'l-kübrâ*, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1985, II, 219.

[236] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü hatmi'l-evliyâ*, s. 391, 392; Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 173, 396; Sühreverdî, *Avârif*, s. 126. Haber, hadis kitaplarında değil, sahabe biyografileri ile ilgili eserler ile bazı tasavvuf ve tarih kitaplarında geçmektedir (Örnek olarak bkz, İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 3; İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 26).

Rivayet hakkında "*Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivâyet Araştırması*" adıyla bir çalışma yapan Ahmet Önkal'ın bildirdiğine göre, konu hakkında malzeme veren ilk kaynak, İbn Kesîr'dir. İbn Kesîr, İbn Hacer ve Süyûtî, sadece *Abdullah b. Vehb'ten Yahyâ b. Eyyûb-İbn Aclân-İbn Ömer* yoluyla aktarılan rivayet hakkında, "*bu, ceyyid hasen bir isnâddır.*" hükmünü paylaşmışlardır. Elbânî ise, konuyla ilgili senedleri ve olumsuz yönlerini sayıp döktükten sonra, sonuç hükmünü şu cümlelerle ortaya koymuştur: "*Yapılan açıklamalardan açıkça ortaya çıkmıştır ki, Sâriye olayı ile ilgili tarîklerden İbn Aclân rivayeti dışında hiçbir tarîk sahîh değildir. İbn Aclân rivayetinde de Hz. Ömer'in 'Yâ Sâriye el-cebel!' diye nidâ ettiği, ordunun bu sesi duyduğu ve bu sayede zafer kazandığı hususlarından başka hiçbir şey yoktur.*" Bilgi için bkz. Adı geçen çalışma, s. 49-52.

Önkal'ın rivayetin muhtevasıyla ilgili değerlendirmesi ise şu şekildedir: "Sâriye olayı, gerçekten Hz. Ömer'in bir kerâmetidir. Onun gördüğü bir sâdık rüyâ ve Cenâb-ı Hakk'a hulûs-ı kalple yaptığı bir iltica ile İslâm ordusunun helâkten kurtulması, Allah Teâlâ'nın Ömer vasıtasıyla, zor durumda bulunan mü'min kullarına lütuf ve ikramıdır. Ancak bu olayda keşf veya bir başka yolla gayba muttali olma gibi bir durum asla söz konusu değildir. Çünkü gayb bilgisi, yalnızca Allah'a mahsustur (En'âm 6/59) ve Allah peygamberler dışında hiç kimseye gaybını göstermez (Cin 72/26,27)." Bilgi için bkz. Adı geçen çalışma, s. 68.

[237] Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, 2. bsk. Dâru'l-fikr, Beyrut, 1972, VII, 166.

[238] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 555.

[239] Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, IV, 390.

[240] Tânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn*, I, 282.

şanlar olmuştur.[241] Âsım Efendi de bu kelimeyi açıklarken, “Muhammed vezninde sâdıku'l-hads olan kişiye ıtlâk olunur ki, hemîşe zan, tahmin ve firâseti musîb olur.”[242] demiştir.

Hadisin anlamına ilişkin bu tespitlerden sonra kısaca, onun sıhhat durumu ve kaynak değerine de temas edelim:

Irâkî'nin kaydına göre, hadisi Buhârî Ebû Hüreyre'den, Müslim Âişe'den rivayet etmişlerdir.[243] Bizim tespitimize göre onu Buhârî Ebû Seleme'den de rivayet etmiştir. Ayrıca Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel[244] tarafından da rivayet edilen hadis, teknik terimiyle, müttefekun aleyh olup sahîhliğinde şüphe yoktur.

11. “Yâ Rab! Bize hakkı hak olarak göster ve uyma kabiliyeti ver. Yâ Rab! Bize bâtılı bâtıl olarak göster ve ondan uzak durma kabiliyeti lütfet. Yâ Rab! Bize eşyâyı olduğu gibi göster!”[245]

Her türlü bilginin kaynağını Allah olarak gören sûfîler, Allah'ı da ancak O'nun kendisi sayesinde tanıyabileceklerini söylemişlerdir. Nitekim Ebû Yezîd el-Bestâmî'ye isnat edilen (عرفت الله بالله) = “Allah'ı Allah'la tanıdım.”[246] (يا رب أفهمني عنك فإني لا أفهم عنك إلا بك) = “Yâ Rab! Bana kendini anlat, çünkü seni, ancak seninle anlayabilirim.”[247] şeklinde sözler nakledilmiştir. Yine ilim konusunda Ebû Yezîd'den hayli bol alıntılar yapan İbn Arabî, (لا يعرف الله إلا بالله) = “Allah, ancak Allah'la tanınır.”[248] şeklinde, benzer bir sözü kullanmaktadır.

Tıpkı bunun gibi, sûfîler, her şeyin göründüğünden ibaret olmadığına, her şeyin görünmeyen bir yüzü, bir hakîkati bulunduğuna inanmışlardır. Verdiğimiz rivayet, onların düşünce ve gönül dünyasını iyi yansıtan bir yakarış ve duadan ibarettir.

Nitekim Mevlânâ, rivayeti, “Her görünen, göründüğü gibi olsaydı, Peygamber o kadar keskin, o kadar aydınlatıcı görüşüyle, yine de *'Her şey nasılsa öyle göster bana' der miydi*?”[249] cümleleri ile nakletmiştir.

Rivayeti hadis mecmualarında bu şekliyle bulamadık. Nitekim Irâkî, onun hakkında “Bir aslını bulamadım.” demiştir.[250]

Ancak bazı hadis kaynaklarında lâfız olarak uymasa da, mânâ olarak ona benzeyen bir başka dua geçmektedir. Bu dua “*Yâ Rab! Beni kulağımdan ve gözümden faydalandır, onları benim vârisim yap*” şeklindedir.[251]

[241] Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, VII, 166; Kirmânî, *el-Buhârî bi Şerhi'l-Kirmânî*, 2. bsk, Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1981, XIV, 226.

[242] Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, I, 646, 647.

[243] Irâkî, *el-Muğnî*, III, 24. Hadis için bkz. Buhârî, Fedâilü's-Sahâbe, 6, Enbiyâ, 54; Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 23.

[244] Tirmizî, Menâkıb, 17; Ahmed, *Müsned*, VI, 332.

[245] Gazzâlî, *İhyâ*, I, 642; Ankaravî, *Mesnevî Şerhi*, I, 231.

[246] Ebû Nuaym, *Hılye*, X, 37.

[247] Ebû Nuaym, *Hılye*, X, 38.

[248] İbn Arabî, *el-Fütûhât*, II, 398.

[249] Mevlânâ, *Fîhi mâ-fîh* (Trc. Ahmed Avni Konuk, Hazırlayan: Selçuk Eraydın, s. 9, 48).

[250] Irâkî, *el-Muğnî*, I, 642, 643.

Hadisi Ebû Hüreyre, Ali, Câbir b. Abdillah, Abdullah b. eş-Şihhîr ve Enes b. Mâlik'ten Tirmizî, Taberânî, Bezzâr ve Hâkim rivayet etmişlerdir. Hâkim, Ebû Hüreyre hadisi için "Müslim'in şartına göre sahîh, fakat onu ne Müslim ne de Buhârî eserine almıştır." demiş, Zehebî de onun bu görüşüne katılmıştır.[252] Ali rivayeti için de "İsnâdı sahîh, fakat onu Buhârî de Müslim de eserlerine almamışlardır."[253] tespitinde bulunmuştur.

Hadisi incelerken bu rivayete özellikle dikkat çekiyoruz, çünkü Hakîm et-Tirmizî, bu rivayeti açıklarken, söz konusu hadisin sûfîler için ilginç olan "*Eşyâyı bana olduğu gibi göster.*" kısmını tekrarlamış ve onu Hz. İsa'nın sözü olarak aktarmıştır. Cümleleri şu şekildedir: "Gözden faydalanmak, gözün, Allah'ın dünya ve âhiret işleri hususundaki bu hârikulâde yönetimini ve her şeyi O'nun yarattığı şekilde görmesidir. Nitekim Hz. İsa (a.s.) *'Eşyâyı bana yarattığın gibi göster'* demiştir."[254] Hakîm et-Tirmizî'nin bu notu, asıl hadiste geçen (اللهم أرني الأشياء كما هي) = "Yâ Rab! Bize eşyâyı olduğu gibi göster." kısmının Hz. İsa'ya ait bir söz olduğunu ve rivayetin bu lâfızla aslının olmadığını göstermektedir. Bu me'sûr duânın çok yaygın olmasında, İmam Gazzâlî'nin *Mi'yâru'l-ilm* adlı ünlü mantık kitabına bununla başlamış olmasının etkili olduğu tahmini dile getirilmiştir.[255]

İbn Kesîr, Bakara sûresi 213. âyetin tefsîrinde, "Nakledilen bir duada" diye başlayan bir nakilde, bu ifade yerine (ولا تجعله ملتبسا علينا فنضل) = "Onu bize karışık/bulanık gösterme ki, yoldan çıkmayalım" şeklinde, anlam olarak benzer bir cümle kullanılmaktadır.[256] Ancak, rivayetin bu şeklini de hadis mecmualarında geçmediği için, ihtiyatla karşılanması gerekir.

Sonuçta şu anki bilgi ve bulgulara göre, bu şekilde bir sözün Hz. Peygamber tarafından söylenmediği anlaşılmaktadır. Hz. İsa'ya ait bir sözün elbette bir değeri vardır. Fakat, bu durum onu hadis saymamızı kesinlikle gerektirmez.

C. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Buraya kadar çeşitli tasavvuf kitaplarında geçen ve sûfîlerin bilgi teorilerini kurmada delil olarak kullandıklarından 11 adet rivayeti ve değerleri konusunda hadisçi kanaatlerini verdik. Elbette ilgili rivayetler bunlardan ibaret değildir. Ancak biz, sûfî yorumlarından da yararlanarak ve teknik anlamda tamamen sûfî geleneğine uyarak, anlama delâletleri biraz daha açık olanlarını tercih ettik. Biri asılsız, biri oldukça problemli ve çoğu zayıf olmakla birlikte, bazıları sahîh ve hasen derecesine ulaşan bu rivayetlerin salt sûfîlerin bilgi teorilerini desteklemek üzere vârid olduklarını düşünmek ve iddia etmek, ancak İslâmî ilimleri bilmemekle açıklanabilir. Elbette onlar, herkes içindir.

→

[251] Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 523, II, 142.

[252] Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 523, II, 142.

[253] Hakim, *el-Müstedrek*, I, 527. Enes hadisi ve değerlendirme için bkz. *el-Müstedrek*, IV, 413, 414.

[254] Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdir*, II, 237.

[255] Bilgi için bkz. Ali Osman Koçkuzu, *Mesnevî Şârihi Ankaralı İsmail Rusûhî Dede ve Hadis Kullanımı*, s. 43 (Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1744'ten naklen).

[256] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, I, 444.

Bilgi teorisi meselesi, kanaatimize göre, sûfîler ile diğer temel İslâm bilimleri mensubu ilim adamları arasında ciddi görüş ayrılıkları bulunan konuların başında gelmektedir. Her iki tarafın da karşı tarafın görüşlerini belli ölçü ve şartlarda kabul etmesi söz konusu olmakla birlikte, bu mesele, iki taraf arasındaki en derin ihtilâf alanını oluşturmaktadır. Nitekim tasavvufu, zâhir ilimlerinin ölçüleriyle uzlaştırma niyetiyle eserini kaleme alan sûfîlerde bile, bilgi nazariyesi söz konusu olunca sûfî tercihlerinin ağır bastığı görülmektedir. En azından bu noktada bir üslûp probleminin varlığı dikkatlerden kaçmamaktadır.

Kaynakların verdikleri bilgilere göre *zâhir ve bâtın ilimleri* şeklinde iki çeşit ilimden ilk defa Şîa mezhebi mensupları söz etmişlerdir. Aşırı bir Şiî olan Ebû Mansûr el-Iclî (123/741)[257] Hz. Peygamber'e *tenzîl*in, kendisine de *te'vîl*in indirildiğini ileri sürerek; *tenzîl*in *zâhir ilmi*, *te'vîl*in de *bâtın ilmi* olduğunu iddia etmiştir. Şîa'da bâtın ilmi *imâmet ve siyaset* konusuyla sınırlı kaldığı halde, Tasavvuf'ta bu iki alanın dışında farklı bir bağlamda ele alınarak zamanla meşhur olmuştur. Sûfîler, zâhir ilmi ifadesiyle, duyu organları aracılığı ile öğrenilen ilimleri kastetmişlerdir. Onlara göre Hadis, Fıkıh, Kelâm gibi ilimler zâhir ilimleri, bu ilimlerle uğraşanlar da zâhir uleması, ehl-i zâhir diye adlandırılır. Duyu organları yerine, Allah'ın kalbe ilkâ etmesi veya doğdurmasıyla ulaşılan bilgi ise bâtın ilmi olarak isimlendirilmiştir. Bu tür ilimlerden kürsülerde ilk söz eden sûfî de Şiblî (334/945) olmuştur.[258]

Bu tespitlerden sonra belirtelim ki, *zâhir* ve *bâtın* kelimeleri hem Kur'ân'da hem de hadislerde geçmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, bu durum, sûfîler ve diğer âlimlerin değerlendirmelerinde söz konusu kavramları kullanmalarında, bir tür çıkış noktası olmuştur. Ne var ki sûfîler, zamanla bu terimleri *ilim* çeşidi tarzında algılayarak, kendi ölçülerine göre, bu iki tür ilimden bâtın ilmine çok büyük önem atfetmişlerdir. İlim ehlini *ârif-âlim* veya *zâhir âlimleri-bâtın âlimleri* şeklinde ikili taksime tâbi tutmuşlar, sonuçta ârifi/bâtın âlimini, âlimden/zâhir âliminden üstün görmüşler; bâtın ilmini de zâhir ilmine her zaman takdim etmişler ve mukayese kabul etmez tarzda tercih etmişlerdir. Bu bağlamda hicrî dördüncü asır sûfî yazarlarından Ebû Tâlib el-Mekkî'nin şu sözü anlamlı görünmektedir: "Zâhir ilmi hüküm, bâtın ilmi hâkimdir; hüküm hâkim karar vermek üzere gelinceye kadar bekler."[259]

Bizim tespitlerimize göre bu anlayış, üçüncü asırda Ebû Yezîd gibi belli sûfîlerle başlayan, daha sonraki bazı sûfîlerde, özellikle İbn Arabî ve onu izleyen yazarlarda belirginleşerek yükselen bir fikrî eğilimi yansıtmaktadır. Buna mukabil, nasların tamamen zâhirine göre hüküm verişiyle tanınan İbn Hazm (456/1063), zâhir-bâtın ayırımının küfür olduğu kanaatindedir. Oysa söz konusu ilim türlerini birbirinden tamamen bağımsız görme yerine, onları bir bütünün ayrılmaz unsurları olarak gören, anlayış ve düşünceler daha isabetli görünmektedir.

[257] Bilgi için bkz. Ethem Ruhî Fığlalı, "Ebû Mansûr el-Iclî", *DİA*, X, 181.
[258] Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA*, V, 188, 189.
[259] Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, I, 321.

Nitekim Ebû Nasr es-Serrâc (378/998), zâhir ve bâtın ilimlerini, İslâm'ın birbirinden ayrılmaz parçaları olarak görmektedir.[260] Her şeyden önce Hz. Peygamber'in her iki ilim türüyle de hüküm verdikleri bilinmektedir.

el-Bâhir fî hukmi'n-nebî bi'l-bâtın ve'z-zâhir adlı bir eserin sahibi bulunan Süyûtî, Hz. Peygamber'in hem zâhir hem de bâtın bilgisiyle hüküm vermiş olmasını, ona özel hallerden (hasâis) saymaktadır.[261] Abdülfettâh Ebû Gudde (1997) tarafından gözden geçirilip övülen bu risalede yazar, bazı bilginlerden nakiller yanında, Hz. Peygamber'in, İslâm'ın zâhir hükümlerine uygun görünmeyen bazı kararları ve yargı örneklerine ilişkin haberlere yer vermiştir.[262] Hz. Peygamber'in hasâisi ve sayıları konusunda ittifak bulunmaması da göz önüne alındığında, buradan zâhir ve bâtın ilimlerinin, Hz. Peygamber'in bilgisini tamamlayan unsurlar olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bir diğer anlatımla, Hz. Peygamber'in, yerinde olmak üzere, örnek hayatında ve problem çözümünde her iki bilgi türünden de yararlandığı hususu, bize ulaşan bilgiler arasındadır. Ancak Hz. Peygamber'in vahyin kontrolünde bulunduğu, problem çözümünde bâtın bilgisinden yaralanma olgusunun ona özgü olduğu, diğer insanlar için kaçınılmaz olarak zâhir ilminin ölçülerinin esas alınması gerektiği, bâtın bilgisinin sadece ilgili şahsı bağlayacağı, başkaları için genel hüküm ifade etmeyeceği hususundaki sağlam ve nesnel ölçüler unutulmamalıdır.

Herhalde bu konudaki asıl problem, bu iki ilim çeşidinin "geliş yolları" arasındaki mahiyet farkından hareketle, söz konusu ilimleri birbirinden tamamen bağımsız ve hatta birbirinin alternatifi gibi gören eğilim ve yaklaşımlardadır. Sûfîlerin genelini kapsamasa da birçoğunda bu temâyülden söz edilebilir. Özellikle kurumsallaşma sonrası sûfîlerinin genel üslûplarından anlaşıldığına göre, sûfîlerin metotlarına uygun olan bâtın ilminin, rivayet, dirayet ve istidlâl yöntemleriyle aktarılan zâhir ilminden her yönden çok üstün olduğu; sûfî bilgisinin şeksiz şüphesiz doğru, zâhir ilminin ise hata ve şüpheden uzak olmayacağı yönünde mülâhazalar söz konusudur. Bizim kanaatimize göre yanlış olan, *ârif-âlim*, *âbid-âlim* ve *bâtın ilmi-zâhir ilmi* tarzındaki ikili taksimler ve bütüncül olmayan yaklaşımlardır. Elbette bu terimlerin, İslâm medeniyet ve düşüncesinin bir zenginliği olarak bazı meselelerin açıklanması adına kullanılması gerekli olabilir. Ancak onları, iki bağımsız ilim türü kabul edip, birbirinin zıdd-ı kâmili veya alternatifi sayarak birbiriyle yarıştırmak yanlıştır. Özellikle doğruluk ve yanlışlık bakımından test edilmesi her zaman mümkün olan zâhir ilimleri sistemini, kişiye göre değişebilen, sübjektif ve göreceli, dolayısıyla herkes için sağlam bir ilim ölçüsü olmayan ilham ve benzeri diğer sezgilere dövdürmek, ilim ve İslâm adına büyük zararlara kapı açmak anlamına gelir. Zâhir âlimi, herkesi bağlayacak ölçü olarak sağlam ve elle tutulur deliller ortaya koyarken, kendi iç dünyasında, yani bâtınında hissettiği ilhâm ve benzeri

[260] Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 43, 44.

[261] Süyûtî, *el-Bâhir fî hukmi'n-nebî bi'l-bâtın ve'z-zâhir*, 1. bsk. thk. M. Hayri Kırbaşoğlu, Dâru's-selâm, Kâhire, 1987, s. 26.

[262] Geniş bilgi için bkz. Süyûtî, a.g.e., s. 34-68.

duyumlardan, kendi bireysel yaşantısı için yararlanabilir. Elbette Müslüman'ın gönül ve ruh dünyası da sağlam olmalıdır. İslâm, *âlim*in aynı zamanda *âbid*, *âbid*in de aynı zamanda *âlim* olmasını tavsiye etmektedir. Yine *zâhir*imiz kadar *bâtın*ımızı da güzelleştirmemizi emretmektedir.

Yukarıda temas ettiğimiz gibi, bu konuda çok tutarlı davranan sûfîlerin de bulunduğuna dikkat çekmeliyiz. Nitekim Sülemî (412/1021) şöyle demektedir: "*Kardeş! Allah'tan kork ve 'zâhir'i koru. 'Asl'a tutun. 'Zâhir'in tanıklık etmediği her bâtın ilmi sapıklıktır.*"[263] Yine Cüneyd'in "*Tasavvuf mesleğinde Kur'ân ezberlemeyen ve hadis yazmayan kişiye uyulmaz.*"; "*İlmimiz Kitap ve Sünnet'le kayıtlıdır.*"[264] sözleri ile, Ebû Süleyman ed-Dârânî (216/830)'nin "*Bazan kalbin nüktelerinden biri günlerce gönlüme düşer durur da, Kitap ve Sünnet gibi iki âdil şâhitten delil olmadıkça onu kabul etmem.*"[265] ölçüsü anlamlıdır.

Özellikle dünya işlerini ilgilendiren konularda ölçü, zâhir ilimleridir. Nitekim Kadı Iyâd (544/1149) "Gerçeğin ortaya çıkarılıp tartışmanın kesilmesi ve bâtılın iptâli zâhir ilminin delilleriyle olur. Yürürlükte olan hüküm budur. İşlerin görünmeyen kısımları Allah'a aittir. (…) İnsanoğlunun bâtın konusundaki hükmünün, Allah'ın hüküm ve hikmetini değiştirmesi imkânsızdır."[266] demektedir.

Kaldı ki, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre, Ebudderdâ, Muâviye, Şeddâd b. Evs gibi sahâbîlerden rivayet edilen ve isnâdı hasen bulunan[267] "*İlim ancak öğrenim (taallüm) yoluyla elde edilir.*"[268] hadisi, ilmin doğrudan yöntemini konu alan rivayetler arasında sıhhati en güçlü olanıdır.

Bu iki tür ilimle ilgilenme bakımından, öncelik sırası da oldukça önemli bir konudur. İslâm dünyasında adından çok söz edilen bir sûfî olan Abdülkâdir Geylânî (561/1165), *taallüm yolu* ile ilme öncelik vererek, "*Önce yaratılmışlardan, sonra yaratıcıdan öğren!*"[269] şeklinde formüle edebileceğimiz bir çözüm önermektedir.

Her ne kadar tasavvuf kitaplarında geçen ve Irâkî'nin, sıhhat açısından "çok zayıf" bulduğu[270] bir hadiste,[271] 'Bana ilmin inceliklerini (garâibini) öğret' diyen birine, Hz. Peygamber'in "*İlmin başlangıcı olarak, Allah'ı tanıma işini sağlam yap, sonra gel, sana ilmin inceliklerini öğreteyim.*" tavsiyesinde bulundukları bildirilmişse de, bu rivayet, sûfî bilgisini zâhir ilmine takdim etmeden daha ziyade, seyr-i sülûk

[263] Sülemî, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, s. 86.

[264] Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 107; İbnü'l-Mulakkın, *Tabakâtü'l-evliyâ*, s. 127.

[265] Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, s. 78.

[266] Kadı Iyâd, *Tertîbü'l-medârik*, thk. Ahmed Bekr Mahmûd, Dâru mektebi'l-hayât, Beyrut, ty. I, 101.

[267] İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lîk*, 1. bsk. thk. Saîd Abdurrahmân Mûsâ, Dâru Ammâr, Beyrut, 1985, II, 78.

[268] Hadis için bkz. Taberânî, *el-Kebîr*, XIX, 395; *el-Evsat*, III, 320, 321; Ebû Nuaym, *Hılye*; V, 174; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, V, 201; Deylemî, *el-Firdevs*, I, 342. Hadis hakkında yapılan değerlendirmeler için bkz. Sehâvî, *el-Mekâsıd*, s. 107, 108; İbn Tolun, *eş-Şezra*, I, 143, 144; Cârullah el-Yemenî, *en-Nevâfih*, s. 63; Zebîdî, *İthâfü's-sâde*, I, 91

[269] Abdülkâdir Geylânî, *el-Fethu'r-rabbânî*, s. 203.

[270] Irâkî, *el-Muğnî*, I, 165.

[271] Hakîm et-Tirmizî, *Kitâbü ilmi'l-evliyâ*, s. 126; Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, s. 148; Gazzâlî, *İhyâ*, I, 165, *el-Kıstâsu'l-müstakîm*, s. 34. Rivayet için bkz. İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih*, s. 283.

anlayışına vurgu yapmakta, bu yola girecek kişi için öncelikle Allah'a güçlü bir îmânı önermektedir. Nitekim haber, sûfîler tarafından da bu şekilde yorumlanmıştır.

İbn Haldûn (808/1405)'un işaret ettiği ve riskli bulduğu için, ancak ilim sahibi kâmil ve âlim bir şeyh kontrolünde yürütülmesini şart gördüğü *keşf ve müşâhede mücâhedesi*[272] anlamında bir tasavvuf anlayışında, seyr-i sülûkun ilerleyen aşamalarındaki tehlikeler konusunda, zâhir ilimlerinin yol göstericiliği şarttır. Bundan dolayı, Geylânî ve benzeri bir kısım sûfîlerin de tavsiye ettikleri gibi, tasavvuf eğitimiyle ilgilenen kişiler için, zâhir ilimlerini öne alma işini kaçınılmaz derecede önemli görmekteyiz. Sahih çizgideki sûfî yazarlar, ilim olmadan irfan ehli olmayı hatalı görmüşler, öğrencilerine/müritlerine öncelikle ilim ehlinden olmalarını tavsiye etmişlerdir.

İbn Arabî ve onun kulvarını izleyen sûfîlerin anlayışları da bu yöndedir. Bunların sûfî bilgisini, zâhir ilimlerinden çok üstün gördüklerine yukarıda temas etmiştik. Buna rağmen onların, sağlıklı bir tasavvuf eğitimi için, öncelikle bir zâhir ilimleri alt yapısını zorunlu gördüklerinde de şüphe yoktur. Nitekim "*Mücâhede olmadan müşâhede olmaz.*" sözü, hem İbn Arabî, hem de onu izleyen sûfîlerde temel ilke olmuştur.

Bu noktadaki isabetli duruşlarına rağmen, bu çizgideki sûfîlerin zâhir âlimleri/rüsûm uleması adını verdikleri ilim ehlini küçümseyen üslûplarını tutarsız, yersiz, hatta zararlı görmekteyiz.

Nitekim *ilim sahibi*ni, "şüphesiz Allah şu âyet hakkındaki muradını içime ilkâ etti" veya "Hz. Peygamber'i yakaza halinde gördüm, kendisinden rivayet edilen bu haberin sıhhatini ve o haberle kastettiği şeyi bana bildirdi" şeklinde konuşan kişi olarak tanımlayan[273] İbn Arabî, bu konuda Ebû Yezîd el-Bestâmî'nin zâhir âlimleriyle yaptığı ve zâhir âlimlerini "*ölülerden ilim alan*", sûfîleri ise "*Hiç ölmeyecek olan Allah'tan vâsıtasız olarak ilim alan*" kişiler olarak nitelendirdiği hayâlî bir diyalogu[274] nakletmiştir. Ebû Yezîd'in "*Allah'ı öğretmen edindim.*"[275] ve "*Âlim, Allah'ın kitabından ezberleyip unuttuğunda câhil duruma düşen kişi değildir. Âlim, ders ve ezberleme olmaksızın, dilediği zaman Rabbinden alan kişidir.*"[276] şeklindeki ifadeleri, onun konuya bakışını dile getiren sözleri olarak kitaplardaki yerini almıştır.

Bu tür sözlerin sûfî bilgi nazariyesinin oluşmasında etkili olduğunda şüphe yoktur. Bazı riyâzât temrinleri ve zühd teknikleri yoluyla taallüm olmadan bilgi sahibi olunabileceğine ilişkin bir kanaate sahip olan kişiler, ister istemez ilimle

[272] İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 74.

[273] İbn Arabî, *el-Fütûhât*, IV, 272 (Osman Yahyâ Neşri); *el-Fütûhât*, V, 269.

[274] Söz konusu diyalog için bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhât*, IV, 272 (Osman Yahyâ neşri); *el-Fütûhât*, I, 139, V, 269; Şârânî, *Tabakât*, I, 5; *el-Yevâkît*, II, 91; Sehlecî, *en-Nûr min kelimâti Ebî Tayfûr* (*Şatahâtü's-sûfiyye* içinde), s. 100; Bursevî, *Kenz-i mahfî*, s. 106, 107. Ebû Yezîd'in bir fakîh ile benzer bir konuşması için bkz. Sehlecî, a.g.e., s. 114.

[275] Sehlecî, a.g.e., s. 88.

[276] İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 26.

meşguliyet ve yazılmış eserleri araştırıp inceleme gibi işleri geri plâna iteceklerdir. Bu durumda bilgiye ulaşmak için yapılacak iş, nefisle mücâhede, riyâzât, kalp tasfiyesi, zühd anlayışına uygun yaşama ve bütün varlığıyla Allah'a yönelmedir. Kul bu sebeplere sarılırsa Allah kalbine hâkim olur, bilgi nûrlarıyla onun kalbini aydınlatır. Kalbe rahmet akar, nûr kalpte parlar, göğüs genişler, melekût sırrı açılır. Kalpten perde kalkar ve ilâhî hakîkatler onda parlamaya başlar.

Sûfîlerin bu düşüncelerini, "Doğrudan Allah'tan alma" şeklinde formüle edebiliriz. Adının "keşf, ilham, firâset, tecellî, basîret, yakîn, ledünnî ilim, bâtın ilmi, feth, hâtır, mükâşefe ve ya müşâhede"[277] olması, durumu değiştirmemektedir. Hatta Hakîm et-Tirmizî'ye göre, nübüvvet şeytanın iğvâsı ve ilkaatı ile nesholunmaktan nasıl mahfûz ise, mükâleme ve muhâdese mahalli olan ilham ve feyz de tıpkı onun gibi, nefsin ilkaat ve fitnesinden korunmuştur.[278]

Tirmizî'nin bu değerlendirmesini, seyr-i sülûkte mesafe kat etmiş sûfînin kendi ilham ve feyzi hakkında iyi niyetle yapılmış bir tespiti olarak kabul etmek gerekir. Çünkü kişi, Kur'ân ve sünnetin zâhir ölçüleriyle çelişmemek şartıyla, kendi kalbine gelen ilham veya feyze göre davranabilir. Fakat bu, başkaları için bağlayıcı değildir. Çünkü ilham ve feyz, bir ölçüye sığmayacak derecede, soyut ve göreceli olduğu için, herkesin kendi kalbine gelen duyuma göre bir gerçek algısından söz edileceğinden, bu durumun dinin ölçülerinde bir başıboşluğa sebep olacağı açıktır. Müşahhas delil ve ispatlara dayanan orijinal değerler sistemi yerine, salt kalplere gelen keşf ve ilham esas alınırsa, elbette yüz binlerce farklı keşf ve ilhamdan söz ediyoruz demektir. Peki bunların hangisi ölçü alınacaktır? Bu tür göreceli, soyut ve ispatı mümkün olmayan yaklaşımlarla ortaya konan ve sunulan bir dinin evrensel olması ve hatta ayakta kalması zor olsa gerektir.

Bütün bunlar, ilhamın veya sûfî bilgisinin imkân dışı olduğu anlamına kesinlikle gelmemektedir. Tam aksine, hadis tekniği açısından bir kısmı çok problemli ve zayıf durumda olsalar da yukarıda seçerek sunduğumuz rivayetler, bu yöntemlerle bilgi edinmenin imkânını ortaya koymaktadır. Hatta delâlet yönleri çok açık olmamakla birlikte, daha sağlam rivayetler de söz konusu edilebilir. Fakat burada vurgulamaya çalıştığımız husus, sûfî bilgisi ve yöntemini İslâmî ilimler yelpazesi içinde sağlıklı bir yere koymaya olan ihtiyaca dikkat çekmektir.

Bizim görebildiğimiz şudur: Kalp gözü, kalp bilgisi, firâset, mârifet, ilham, keşf ve benzeri terimler, İslâm'ın medeniyet tasavvuruna ve düşüncesine derinlik katan önemli kavramlardır. Hepsi de ya Kur'ân, ya da hadislerde geçen tamamen yerli ve İslâmî terimlerdir. Hepsinden yararlanılmalıdır. Ancak İslâm bilginleri tarafından, herkesi bağlamak üzere tespit edilmiş bilgi edinme yol ve kaynakları, "Duyu organları anlamına gelen *havâss-ı selîme* ve *akıl* yanında, bir de *Kur'ân* ve hadis âlimlerince ortaya konulan rivayet kanunlarına göre sâbit olan *doğru haberler*" şeklinde belirlenmiştir. Peki, sûfî bilgisinin bu çerçevede yeri yok mudur? Elbette vardır. Bir çoğu âyet ve hadislerde geçen, dünyaya ve onun geçici süsleri-

[277] Bu terimlerin tasavvuftaki anlamları hakkında derli toplu bilgi için bkz, Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Hadislerdeki Dayanakları*, s. 289-304.

[278] Sülemî, *Tabakât*, s. 220; Feridüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-evliyâ*, s. 567.

ne kalbinde değer atfetmeden, midesine ve kalbine girenler konusunda İslâm'ın belirlediği ölçülere göre hayatını sürdüren, gerçekten Allah'tan korkan ve takva sahibi olmayı başaran, Allah için fikreden ve zikreden, sürekli hakîkat adına yeni şeyler öğrenme çabasını hiç terk etmeyen, Allah'la irtibatını doğru kuran ve koparmayan kullarını Allah, uygun bulduğu zaman ilhamla ve benzeri lütuflarıyla destekler. Bu noktada tartışılacak bir husus da yoktur. Ancak bu lütufların, âdeta satışa çıkarılıp orta malı gibi pazarlanması çirkindir. Esasen bunlar, istikamet sahibi sûfîler tarafından yadırganır, gizlenir ve çoğu zaman bir imtihan vesîlesi kabul edilir. Başkalarının bu özel bilgiye göre davranması asla istenmez. İlhama mazhar olmuş kişi de, kalbine doğan şeyin şeytandan mı, yoksa Allah'tan mı olduğuna yine yukarıda sunulan ölçülerin, yani zâhir ilimlerinin tanıklığına başvurarak karar verir. Çünkü tek başına ilham, ilim ifade etmez.

Çalışmamızı, hem sûfîlerin konuya bakışlarını iyi yansıtacağı, hem aktaran sûfînin sonucu sağlam bir esasa bağlamasını beğendiğimiz için, bir menkıbe[279] ve üzerine yapacağımız bir değerlendirme ile bitireceğiz.

"Güvenilir bir hadis râvîsi de olan Hasan el-Basrî Dicle kenarında beklerken yanına gelen Habîb el-Acemî, ona niçin beklediğini sormuş ve "Kayığın gelmesini" cevabını almıştı. Bunun üzerine Habîb 'Ben ilmi senden öğrendim. Halka hasedi gönlünden çıkar ve dünyaya karşı soğuk ol. Belâları ganîmet say ve her işi Hak'tan bil. (Bu itikat ve yakîn ile) ayağını suya bas ve karşıya geç!' diyerek suya basıp karşıya geçmiş. (…)"

Burada daha ilginç olan husus, bilâhare Hasan el-Basrî, 'Bu makamı nasıl elde ettin?' diye sorunca, Habîb'in cevabında kullanmış olduğu üslûptur:

"Sen (ilim yolunda) kâğıt karartırken, ben (tasavvuf yolunda) gönül ağartıyordum. Bu makamı bu yolla elde ettim."[280]

Hasan el-Basrî-Habîb el-Acemî diyalogunu nakleden Attâr (618/1721), üzerinde hiçbir yorum yapmadan onu aktarmış olsaydı, kanaatimize göre bu üslûp, İslâm ve ilim adına telâfisi imkânsız zararlara yol açabilirdi. Ancak o, olayı naklettikten sonra yaptığı bir açıklama ile bu kabil zararları bertaraf etmiştir. Dinin *asıllarını* koruma adına çok önemli bulduğumuz için, Attâr'ın bu açıklamasından, bazı önemli bölümleri vermemiz faydalı olacaktır:

"Bazıları Habîb'in derecesi Hasan el-Basrî'nin derecesinden yüksektir şeklinde bir zanna kapılabilirler. Ama durum hiç de öyle değildir. Allah'a giden yolda ilim derecesinden daha üstün bir derece yoktur. (…) Buna örnek Süleyman (a.s.)'ın halidir. Onun sahip olduğu (hârikulâde hal ve) işlere kimse sahip olamamıştı. Devler, periler, cinler, bulutlar, rüzgâr ve vahşî hayvanlar hep onun emrine verilmişti. Su ve ateş ona itaat ediyordu. Bisât (Belkıs'ın tahtı) kırk fersahlık mesafeyi, havada gitmişti. Kuşların ve karıncaların dilini anlıyordu. Bütün bunlara rağ-

[279] İslâm âleminde evliyâ menâkıbnâmelerinin ortaya çıkışı konusunda bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 40-42.

[280] Feridüddîn Attâr, *Tezkiratü'l-evliyâ*, s. 101, 102.

men, bir esrâr âlemi olan ilâhî kitap ona değil, Mûsâ (a.s.)'ya verilmiş; bu azametle Süleyman (a.s.) da Mûsâ (a.s.)'ya tâbi olmuştur."[281]

Aktardığımız bilgiler, tasavvuf kitaplarında genel anlamda bir üslûp sorunundan da söz etmemizi gerektirmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, bir esasa bağlanmamış menkıbeler ve tasavvuf ehlinin ruh dünyalarında sürgit devam eden savaşların taşkın anlatımı; onlara göre *sır* sayılan gerçeklerin sembolik dille ve imgelerle ifadesi; herhalde olduğundan farklı bir tasavvuf tezâhürünün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu bakımdan biz, *Tasavvuf Kitaplarında Üslûp* veya benzer bir adla yapılacak bir çalışmaya ihtiyaç bulunduğu kanaatine ulaşmış bulunuyoruz.

Elbette bu konuda bir genelleme yapmak yanıltıcı olur. Zîra eserlerinde ilim anlayışından, tasavvufun diğer meselelerine kadar, her şeyi zâhir ilimleri ölçüleri çerçevesinde düşünüp yazan birçok sûfî bulunmaktadır. Gazzâlî'nin yer yer tartışmaya açık düşüncelerini, eserlerine aldığı asılsız rivayetlerin etkisine bağlamak gerekir. Diğer yandan ilk tasavvuf kitabının sahibi kabul edilen Muhâsibî, zâhir ilimlerinin ölçüleri ile daha uyumlu bir ilim anlayışı ortaya koymuştur. Nitekim bu çalışmanın ilk bölümlerinde, *ilim* ve *mârifet* terimlerini ayırmasına rağmen, onun mârifette doğru ve yanlışı ayırt etme gücü görmediğine ve bu noktada ilmi esas aldığına temas etmiştik. Bizce o, bu görüşüyle *ilmin onayladığı bir mârifet* anlayışından yana tavır koymuş, fakat bu kavrama hayat aktivitesi içinde önemli bir rol vermeyi de ihmal etmemiştir.

Yine tasavvuf tefekkürü açısından doğru yaklaşımlarıyla tanıdığımız Ahmed er-Rifâî (578/1182), "Efendiler! 'Hâris şöyle dedi, Ebû Yezîd şöyle dedi, Hallâc şöyle dedi' diyorsunuz. Bu sözlerden önce bu hal ne? 'Şâfiî şöyle dedi, Mâlik şöyle dedi, Ahmed şöyle dedi, Nu'mân şöyle dedi' deyiniz. Muâmelâtı delille tashîh ediniz. Bundan sonra zâid sözlerle eğlenin. 'Hâris dedi, Ebû Yezîd dedi', ne eksilir, ne artar. "Şâfiî dedi, Mâlik dedi', metotların en sağlamı ve mesleklerin en doğrusudur."[282] demiştir. Bu sözleriyle o, Muhâsibî, Sülemî, Cüneyd, Ebû Nasr es-Serrâc, Gülâbâdî, Abdülkâdir Geylânî, İmam Rabbânî ve daha birçok mutedil sûfî ile aynı çizgide buluşmaktadır. Onun bu açıklamasından da, sûfî sözlerini anlamsız bulduğu değil; onların değerlendirmelerinin, zâhir ilimlerinin ölçüleriyle doğrulanmasını gerekli gördüğü anlaşılmaktadır.

Sonuçta şunları söyleyebiliriz:

Rivâyet ve dirâyet ilimleriyle meşgul olmayı ve onların önerilerini küçümseyerek, dikkatleri salt vehbî tecellîlere teksîf etmek, tehlikeli bir yoldur. Sûfîler tarafından ısrarlı bir şekilde tavsiye edilen zühd, nefis mücâhedesi, kalp tasfiyesi, çeşitli riyâzât ve zikirler, aynı zamanda İslâm'ın tavsiyeleridir. Ancak bunlar, *vâsıtasız bilgi*ye ulaşma çabası olarak, garantili yöntemler değil, aksine tehlikelerle dolu, ayakların genellikle kaydığı yollar ve tekniklerdir. Esas olan, sağlam bir *zâhir ilimleri* altyapısı kazandıktan sonra, Allah'ın rızası amaçlanarak, bu tür tecrübelerden faydalanma yoludur. Sûfî teknikleriyle kalbe gelen duyumların rahmânî mi, yoksa şeytânî mi olduğu konusunda yegâne ölçü, yine zâhir ilimleridir. Zâhir ilimlerinde

[281] Attâr, a.g.e., s. 102.

[282] Ahmed er-Rifâî, *el-Bürhânü'l-müeyyed*, 1. bsk. thk. Abdülğanî Nekîmî, Dâru'l-kitab en-nefîs, Beyrut, 1988, s. 86, 87.

derinleşmiş, ama öğrendiklerine göre ihlâslı bir şekilde hayat süren kişilere, ilâhî bir ikram olarak Allah, keşf ve ilham türü lütuflarda bulunabilir. Bunun kaçınılmaz şartı, yine ilim, ahlâk ve adalet ilkelerine göre yaşamak, insanın ruh ve bedenden meydana gelmiş bir varlık olduğu gerçeğini unutmadan akıl gücüyle kalp gücünü birleştirmek olsa gerektir.

TESPİT VE YORUM BAKIMINDAN SÛFÎ BİLGİSİ İLE İLGİLİ HABERLER

THE TRADITIONS CONCERNED WITH MYSTIC KNOWLEDGE FROM THE POINTS OF VALUE AND CRITICISM

Yrd. Doç Dr. Muhittin UYSAL

The mystic knowledge that the piouses named it ledünnî knowledge has evidence from these hadiths:

"Avoid from intiution of muslim, because he looks with the light of Allah; Those who worship forty days candidly, the wisdom flow then their hearts to their tongues; Allah has the slaves who distinguish people with the intiution. The knowledge is two kinds: the knowledge in heart, this is useful; the knowledge in tongue, this is a evidence for people."

Part of these hadiths is weak, and the another part is in good condition. In general, the sûfiyyah prefer the esoteric knowledge to the external knowledge and say: the esoteric knowledge is predominant and the external knowledge is assumption. In contrast, the external knowledge is predominant and the esoteric knowledge is assumption. When the esoteric and external knowledge are in contradiction, the external knowledge is preferred.

الأخبار المتعلقة بالمعرفة الصوفية من ناحية الثبوت والدلالة

المعرفة الصوفية التي سماها الصوفية بالعلم اللدني لها سند ودليل من الأحاديث الشريفة. من أهم هذه الأدلة من الأحاديث: "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله"، و"من أخلص أربعين يوما ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه"، و"إن لله عبادا يعرفون الناسَ بالتوسم"، و"العلم علمان: علم في القلب ذاك العلم النافع، وعلم على اللسان فذلك حجة الله على خلقه".

وهذه الأحاديث منها ضعيف وحسن وصحيح. وإن الصوفية يفضلون علمهم الخاص بهم على العلم بالتعلم بشكل عام، ويقولون: إن علم الظاهر حُكْم، وعلمَ الباطن حاكم، ولكن الصواب أن علمهم حكم وعلم الظاهر حاكم. و بتعبير آخر: إذا تعارض علما الظاهر والباطن يختار علمُ الظاهر.

BİR SOSYAL KONTROL ARACI OLARAK AHÎLİK VE TOPLUMSAL DİNAMİKLERİ*

Mustafa TEKİN
Yrd. Doç. Dr., Ç. O. M. Ü.İlahiyat Fakültesi
Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi

Yüzyıllar boyunca Anadolu'da adından "olumlu" icraatlarla bahsedilen Ahîlik, sadece ticarî hayatta değil, toplumsal hayatın birçok alanlarında da önemli roller oynamıştır. Kanaatimizce Ahîliği değerli kılan nokta; basit bir esnaf loncası olmaktan çok öte, insan hayatının bütününe yönelik temel ilkelerinin varlığıdır. Böylece Ahîlik, insanı ve toplumu beslendiği toplumsal dinamiklerin temel ilkeleriyle eğitmiş; toplumsal normların uygulanması üzerinde titizlikle durmuş; toplumsal uyumun devamı yolunda önemli fonksiyonlar icra etmiştir. Bu ise ilk elden, Ahîliğin gerek kendi içinde gerekse toplumda bir sosyal kontrol aracı olduğunu göstermektedir. Biz bu çerçevede "sosyal kontrol" bağlamında Ahîliği yeniden okumak; daha sonra yüzyıllar boyu bir gelenek oluşturan ve günümüzde de hâlâ yansımaları bulunan Ahîliği besleyen toplumsal dinamiklerin altını çizmek istiyoruz. Bu noktada öncelikle, konumuz özelinde kavramsal ve tarihsel bir yaklaşımda bulunmaya çalışacağız.

A) Kavramsal Çerçeve ve Tarihî Arka Plân

Her toplum, belirli bir tarihî ve değersel sürekliliğe sahiptir. Toplumlar, resmî hukuk ve yaptırımların dışında tevarüs ettikleri ve nesilden nesle çeşitli vasıtalarla aktardıkları normlar ile kendi içinde yaşayan fertleri ve grupları kontrol ederler ki, toplumsal süreklilik bu sayede sağlanmış olur. Bu bağlamda "toplumsal kontrol, toplumsal yaşamda ilişkileri yöneten normlardan sapmayı, çeşitli mükâfatlandırma ve cezalandırma süreçleri ile önlemek ve toplumda düzeni sağlamak için harekete geçirilen bir mekanizmadır. Diğer bir deyişle, sosyal kontrol, sapma olarak kabul edilen davranışlara karşı sosyal bir tepkidir."[1] Sosyal kontrol ile toplum üyelerinin, diğerlerince beklenilen tarz ve şekilde hareket etmeleri ve böylece başkalarının ne tarzda hareket edeceklerinin tahmini, sosyal sistemlerin istikrarı ve düzeni sağlanır. Adliye ve diğer disiplin kuruluşları, yani tümü ile ceza adalet sistemi yanında sosyal sistemin içerdiği bu çeşit kontrol araçlarına resmiyet dışı (informal) sosyal kontrol araçları denilir. Toplumda yaşayanların çok geniş çoğunluğunun sapıcı eylemini önleyen faktörler bunlardır. Bu faktörler gündelik ilişkilerde yerleşmişlerdir. Sosyal kontrol böylece anlamlandırılınca, bütün normlar, işbölümü, müesseseler sosyal kontrol içinde kabul edilmek gerekecektir.[2] Diğer yan-

* Bu makale, 12-14 Ekim 2004 tarihlerinde Kırşehir'de G. Ü. Ahîlik Kültürünü Araştırma Merkezi tarafından düzenlenen I. Ahî Evrân-ı Velî ve Ahîlik Araştırmaları Sempozyumu'nda aynı adla sunulan tebliğin yeniden gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş şeklidir.

[1] Önal Sayın, *Sosyolojiye Giriş-Sosyolojinin Temelleri*, 2. baskı, İzmir Üniversite Kitapları, 1994, s. 149.

[2] Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 9. baskı, Ank., Savaş Yay., 1984, s. 285-286.

dan sosyal kontrol, sosyalleşmenin nesnel boyutudur. Sosyalizasyon süreci, kişilerin davranış kalıplarına uymasını hem sağlayan hem de sürekli kılan bir mekanizmadır. Böylece kişilerin toplumda değerli görülen örüntü, rol, ilişki ve kurum çeşitlerine uymasını sağlamak için sosyal kontrol aracılığıyla kişiler üzerinde baskıda bulunulur.[3]

Her toplum bu tür sosyal kontrol araçlarını kendi dinamikleri ile üreterek bunları kurumlaştırabilir. O toplum içinde yetişen fertler de, uzun sosyalleşme süreci sonunda normları içselleştirerek davranış haline getirir. Sosyal kontrol araçları ise bu normların uygulanıp uygulanmadığını denetler ve sosyal baskı oluşturur. Bir toplumun sağlıklı olması, fertlerin bu işleyen normlara sosyalizasyon süreci içerisinde gönüllü katılımlarıdır. Bunu sağlayabilmenin yegâne yolu ise, bu normların toplumsal dinamiklerden beslenerek oluşturulmasıdır.

Sosyal kontrolün bir boyutu da sosyal yaptırımlardır. "Sosyal yaptırımlar, kamuoyunun verdiği takdir ve sempati duygularıyla kendilerini gösterirler. Kamuoyu ahlâklı ve faziletli hareketlere sempati besler, takdir ve hayranlık duyar, kötülükleri ve kötü şeyleri sevmez, algılar."[4] Sosyal kontrol aslında gücünü buradan alır. Dolayısıyla sosyal kontrolün norm ve değerleri koruma noktasında sağlıklı işleyişi, tabii olarak "iyi"nin sürekliliğini sağlayacaktır.

Buradan da anlaşılmaktadır ki, toplumda davranış düzenlemesi iki yoldan gerçekleştirilmektedir: Güç kullanımı ve toplumun üyelerince bağlayıcı edim kuralları olarak az çok kabul edilmiş değer ve normların oluşumuyla. Toplumsal kontrol terimi toplumbilimciler tarafından genellikle bu ikinci tür düzenlemeyi ifade etmek için kullanmaktadırlar. Toplumsal kontrol, bu bakımdan güç kullanımı ile davranış düzenlemesine ters düşmektedir. Başlıca kontrol tipleri olarak âdetler, kanaat, hukuk, din, ahlâk, eğitim, eğitim sistemi, siyasal sistem, din kurumu, aile zikredilebilir.[5] Bunlara biz, hiyerarşi, meslek gibi bazı kontrol araçlarını da ekleyebiliriz.

İşte Ahîlik teşkilâtı da, toplumda çok uzun yıllar boyunca sosyal kontrol işlevi görmüş bir müessesedir. Bilindiği gibi "Ahîlik, Anadolu Selçukluları zamanında kurulmuş Türk fütüvvet hareketi diyebileceğimiz kuruluşun adıdır. Mefkûre ve çalışma tarzı itibarıyla topluma hizmet sunma ülküsü ile özel yönetmeliklerde (Ahî Şecerenâmeleri ve Ahî Fütüvvet-nâmeleri) belirtilen iş ve ahlâk disiplini, şeyh, usta, çırak, kalfa vs. hiyerarşisi içinde çalışmayı ibadet zevki haline getiren sınâî, ticarî, siyasî, askerî, sosyal ve kültürel faaliyetlerde bulunan bir teşkilâttır."[6] Hatta Ahîlik, daha çok sosyal hayat üzerinde kontrol kurmuş bir teşkilâttır. Bu teşkilâtın Türkistan'dan Anadolu'ya getirildiği[7] ile fütüvvet birliklerinin bir kopyası

[3] Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün Çelebi, Konya, Toplum Yay., t.y., s. 177.

[4] Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, 2. baskı, İst., Remzi Kitabevi, 1980, s. 118.

[5] T. B. Bottomore, *Toplumbilim- Sorunlarına ve Yazınına İlişkin Bir Kılavuz*, Çev. Ünsal Oskay, 2. baskı, İst., Beta Yay., 1984, s. 229.

[6] Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*, Konya, Damla Matbaası, 1991, s. 5-6.

[7] Mustafa Kafalı, "Osman Gazi'nin Ataları ve Ahilik", *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*, Konya, 2000, s. 20.

olduğu iddiaları karşısında kabul edilen görüş; fütüvvet birliklerinden ciddi olarak etkilenmekle birlikte kendine özgü bir kurum olduğudur. Ahîliğin kendisini belirgin olarak hissettirdiği dönem (Anadolu Selçuklu Devleti dönemi) önemlidir. Çünkü bu dönem, Türkiye'nin sosyal buhranlarla sarsıldığı bir dönemdir. Bir yandan Moğol akınları bütün hızıyla devam ederken, bir yandan Türkiye'nin çeşitli yerlerinde dinî-siyasî isyanların yaygınlığı dikkatimizi çekmektedir.[8] Bu şartlar içerisinde, "Ülkenin zengin ve saygılı kişileri olan ilk Ahîlik kurucuları, bütün güçlerini ve çabalarını, ülkenin türlü sanat erbabını, bir örgüt etrafında toplayıp onları zaviyelere bağlayarak manevî ve ahlâkî yönden yüceltmek istemişler, bunda da çok başarılı olmuşlardır."[9] Ülkenin Moğol istilâları sonucu içine düştüğü karmaşıklık sebebiyle, aranan uyum ve dayanışma, en iyi şekilde Ahîlikle sağlanmıştır. Bir başka deyişle, bu arayış Ahîlikle örtüşmüştür. Bu açıdan daha ileriki süreçte Ahîliğin Anadolu'da çok geniş bir satha yayılması daha da kolaylaşmıştır.

İnanmak ve yararlı iş işlemeyi temel ilke edinen Ahîlikte, dengeli olmanın yeri son derece önemlidir. Dünya ile ahiret işlerinde, kişisel ve toplumsal her türlü çabada ve ilişkide; dengeli olmak, dengeyi korumak, Ahîliğin başta gelen özelliğidir.[10] Bu açıdan Ahîler çatışmacı değil, dayanışmacı ruh yapısına sahiptirler. Zengin ile fakir, üretici ile tüketici, emek ile sermaye, millet ile devlet, kısaca toplumun bütün fert ve kurumları arasında iyi münasebetler kurarak herkesin huzur içinde yaşamasını sağlamak Ahî birliklerinin başta gelen amacıdır. Ahî birlikleri; köklü kültür değişmelerinin olduğu bir dönemde, birbirlerine karşı çatışmacı tavır alan grupları uzlaştırmak, parçalanan aşiret bağlarının yerine yerleşik hayat tarzına uygun, koruyucu değerler meydana getirmek, Bizanslılara karşı Müslüman-Türk menfaatlerini korumak ve toplum huzurunun sağlanmasına yardımcı olmak amacıyla kurulmuştur.[11]

Diğer yandan Ahîler, bilindiği gibi, bir sanat ve meslek topluluğu olmakla beraber, asıl iktisadî vasıflardan ziyade dinî, içtimaî, politik kıymetleri nefsinde toplayıp bir araya getirmekle kendilerini tanıtmışlardır.[12] Bu bağlamda meselâ Ahîler, kötülüklere karşı oldukları gibi kötülükleri ortadan kaldırmaya, böylece toplumda huzur ve güvenliği sağlamaya çalışan kimselerdir. Bir bakıma polis ve zabıta görevini de ifa ettiklerini anladığımız bu zaviye mensupları, her şeyden önce insanların ahlâkî eğitimlerinde de müspet rolleri olan kuruluşlardır.[13] Ancak Ahî birlikleri devlet otoritesinin dışında kurulup gelişmiştir. Bu konuda onları zorlayan kendi ahlâk anlayışları dışında hiçbir kuvvet yoktu.[14] Bu bağlamda onlar

[8] Ayşe Yücel, "Ahilikte Eğitim ve Amaçları", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ank., Kültür Bakanlığı Yay., 1999, s. 316.

[9] Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, 2. baskı, Konya, S. Ü. Basımevi, 1981, s. 102.

[10] Refik H. Soykut, "Ahilik Tarif Edilebilir mi?", *Ahilik Yolu*, S. 62, Ank., 1991, s. 13.

[11] Yusuf Ekinci, *Ahilik ve Meslek Eğitimi*, İst., M.E.B. Yay., 1989, s. 21-22.

[12] Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, 2. baskı, İst., Der Yay., 1981, s. 56.

[13] Mehmet Şeker, *İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadi Hayatı İle Ahilik,* Ank., Kültür Bakanlığı Yay., 2001, s. 81.

[14] Yusuf Ekinci, a.g.e., s. 17.

tam anlamıyla yaygın bir sosyal kontrol müessesesi idiler. Zira Ahîler Anadolu'da hemen bütün şehir, kasaba, köy[15] ve hatta dağ başlarına kadar[16] faaliyette bulunmaktaydılar. Diğer yandan zamanla bu zaviyelerin etrafında yeni binalar yapılmasıyla, yeni sokaklar, mahalleler ortaya çıkmış ve şehirlere eklenerek onların büyümesinin âmili olmuşlardır.[17] Ayrıca çok yaygın olan zaviyeler de hem bu kontrolün yaygınlaşması ve derinleşmesi, hem de birtakım hizmetlerin görülmesi açısından dikkat çekiciydi. Nitekim *İbn Batûta Seyahatnamesi*'nde buradaki hizmetlere dair yaşadıklarını anlatır ve şu tespitlerde bulunur: "Memleketlerine gelen yabancıları karşılama, onlarla ilgilenme, yiyeceklerini, içeceklerini, yatacaklarını sağlama, ihtiyaçlarını giderme, onları uğursuz ve edepsizlerin ellerinden kurtarma, şu veya bu sebeple bu yaramazlara katılanları yeryüzünden temizleme gibi konularda bunların eş ve örneklerine dünyanın hiçbir yerinde rastlamak mümkün değildir."[18]

Bu yaygınlık ve hizmetleriyle Ahîlik, fütüvvetnâmelerdeki prensiplerin en ücra köşelere kadar uygulanmasını bir teşkilât olarak denetlemiş, cezalandırma ve ödüllendirme yöntemleriyle toplum tarafından da bir norm olarak kabul edilen bu prensiplerin yürürlükte kalmasını sağlamış, toplumun kültürel ve sosyal olarak düzeyinin yükseltilmesinde önemli hizmetlerde bulunmuştur.

Bu kısa kavramsal ve tarihsel okumanın ardından sosyal kontrol bağlamında Ahîlik konusunu detaylarıyla ele alabiliriz.

B) Bir Sosyal Kontrol Aracı Olarak Ahîlik

Şüphesiz sosyal kontrol bağlamında Ahîlik konusuna yaklaşım, beraberinde fütüvvetnâme, Ahî ahlâk ve kuralları, eğitim, meslek vb. gibi kavramlarla ele alındığında bir bütünlüğe kavuşacaktır. Çünkü ahilik bir yandan meslek edinme ile çok yakından ilişkiliyken, diğer yandan meslek ahlâkı ve teşkilât içi kontrolle bağlantısı vardır. Diğer taraftan gündelik hayat içerisindeki kurallar ile çok geniş bir alana nüfuz eden kontrol mekanizması görülmektedir. Tüm bu prensiplerin ferde kazandırılması ise, sosyal kontrol fenomeninde eğitim olgusunun önemini göstermektedir. Biz bu alt başlıkları açımlayarak konuyu genişletmek istiyoruz.

1- Ahîlik Teşkilâtının Hiyerarşik Yapısı ve Sosyal Kontrol

Öncelikle belirtilmelidir ki Ahîlik, bir teşkilât olarak kendi içerisinde hiyerarşik yapılanmaya sahiptir. Ahîlerde, meslek ve sanat alanlarında yamak, çırak, kalfa, usta hiyerarşisi bulunduğu gibi, Ahî zaviyelerindeki üyelerin bilgi ve kültür

[15] Bkz. Neşet Çağatay, a.g.e., s. 104; Yusuf Ekinci, a.g.e., s. 23; Muammer Gül vd., *Selçuklu'dan Günümüze Konya'nın Sosyo-politik Yapısı,* Konya, Konya İl Emniyet Müdürlüğü Ar-Ge Yay., 2003, s. 277; Ömer Demirel, *II. Mahmud Döneminde Sivas'ta Esnaf Teşkilâtı ve Üretim-Tüketim İlişkileri*, Ank., Kültür Bakanlığı Yay., 1989, ss. 22-26.

[16] Veysi Erken, *Bir Sivil Örgütlenme Modeli: Ahilik*, 3. baskı, Ank., Berikan Yay., 2003, s. 46.

[17] Ali Çelik, "Trabzon'da Ahilik ve Ahi Evran Dede", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri,* s. 81.

[18] İbn Batûta, *İbn Batûta Seyahatnamesinden Seçmeler*, Haz. İsmet Parmaksızoğlu, Ank., Kültür Bakanlığı Yay., 1981, s. 5.

düzeylerinin yükselmesi için de, yedi ya da dokuz basamaklık bir hiyerarşi vardı.[19] Böylece çok yönlü bir sosyal yapı olan Ahîlik, bir süre bir kademede kalarak pişirilen yamak-çırak, kalfa-usta hiyerarşisi kurmak ve bu kademeleri, baba-evlât ilişkisi gibi candan bağlarla bağlamak suretiyle sanatı, sağlam ahlâkî ve meslekî temellere oturtmuştur.[20] Bu hiyerarşi, tasavvuftaki bağlılık ve hiyerarşi ile paralel gitmekteydi. Nitekim tasavvufî eğitimde, bir şeyhe intisap etmeden irşadın mümkün olamayacağı gibi, Ahîlikte de bir ustadan el almadan veya bir üstadın rehberliği olmadan bir sanata sahip olmak caiz görülmemiştir.[21] Dolayısıyla tasavvufî hiyerarşi ve yapılanmayı örnek aldığı anlaşılan Ahîlik, tarikatlardaki şeyh, halife, mürit ve muhipler arasındaki ilgiyi işyerlerine uygulayarak bu iş ocaklarında çalışan usta, kalfa, çırak, yamak arasındaki ilgi ve münasebeti tarikatlardaki esasa göre düzenlemiştir. Keza işyerlerinde çalışan çeşitli derecelerdeki işçilerin terbiyesi, eğitim ve öğretimlerini de bir tarikat usûl ve disiplini şeklinde düzenlemiştir.[22] Böylece bu teşkilât bir taraftan İslâmî tasavvufî düşünceye ve fütüvvet ilkelerine bağlı kalarak tekke ve zaviyelerde şeyh-mürid ilişkilerini, diğer taraftan işyerlerinde usta, kalfa ve çırak münasebetlerini ve buna bağlı olarak iktisadî hayatı düzenlemiştir.[23]

Bu hiyerarşik yapının dinî bir renk kazanması, daha ileri düzeyde tepe ve aşağıda kontrolün insan ürünü tedbirlerden ziyade, İlâhî iradenin kontrolü şeklinde de algılanmıştır. Diğer yandan Ahî babaların mistik-tasavvufî liderlikleri sebebiyle kendi üstlerinde sivil bir denetim mekanizması olmaması da[24] bu "dinî" boyutu pekiştirmektedir. Yine Ahîlik yolunda bilgi, ahlâk, saygı ve zenginlik bakımlarından çok yücelmiş kişilere (Nizâmüddîn, Şerefüddîn, Fahrüddîn, İhtiyârüddîn vb.) gibi unvanlar verilir ve böyle kişiler ondan sonra hep o unvanla anılırlardı. Örneğin Ahîliğin kurucusu Ahî Evren'in asıl adı Mahmûd olduğu halde kendisine Nazırüddin lâkabı verilmişti. Ahîliğe giren Osmanlı hükümdarı Orhan da "İhtiyârüddin" lâkabını almıştı.[25] Bu lâkapların sonundaki "-din" eki dikkate alındığında dinî öğelerle hiyerarşinin desteklendiği rahatlıkla görülecektir. Diğer yandan Ahîlikte bütün sanatların bir pirinin olması, Ahîlerin sanatlarının pirlerinden kendi ustasına kadar olan büyüklerine içten bağlanmaları talepleri de bu noktada önemlidir. Hele her sanatın bir peygambere dayandırılması, hiyerarşi bağlamında bizim anlatmak istediğimizi daha net olarak ortaya koymaktadır.[26]

Kendi içerisinde başlı başına bir kontrol mekanizması olan hiyerarşi, dinî argümanlarla kontrol gücünü daha da arttırmaktadır. Bu bir yandan teşkilâtın

[19] Neşet Çağatay, *Ahilik Nedir?*, Ank., Kültür Bakanlığı Yay., 1990, s. 45.

[20] Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 101.

[21] Mikail Bayram, a.g.e., s. 149.

[22] Mikail Bayram, a.g.e., s. 145.

[23] Ziya Kazıcı, "Ahîlik", *İslâm Ansiklopedisi*, c.1, İst., T.D.V. Yay., 1988, s. 541.

[24] Süleyman Eryiğit, *Ahi Birliklerinde Yönetim ve İşletme Fonksiyonlarının Temel Yapısı*, Ank., Kamu İşletmeleri İşverenleri Sendikası Yay., 1989, s. 48.

[25] Neşet Çağatay, *Makaleler ve İncelemeler*, Konya, S. Ü. Yay., 1983, s. 262.

[26] Yusuf Ekinci, a.g.e., s. 25.

kendi içinde, diğer yandan toplumsal hayatta sosyal kontrolü kapsamaktadır. Bir üst makama olan bağlılık, Ahîyi belli bir düzeye gelinceye kadar o kontrol mekanizması içerisinde sosyal normlarla uyumlu hale getirmekte, sapma ve anomiden korumaktadır.

Teşkilâtın iç kontrol mekanizması daha geniş düzeyde sosyal kontrolün sağlanmasında önemli bir adımdır. Bilinmelidir ki, Ahîliğin sosyal fonksiyonu dayanışma kadar kontrol özelliklidir. Ahîler kendi kendilerini kontrol ederek toplum düzeninin korunmasına yardımcı olmuşlardır.[27] Sözgelimi; Konya'da bir hammadde ihtilâfı dolayısıyla esnaf arasındaki mevcut ananenin tasdiki söz konusu edilmiştir. Burada söz konusu ihtilâf, esnaf arasındaki ananeye göre yani şehirdeki 32 esnafa sorularak giderilmiştir.[28] Bunun da ötesinde Ahî birliklerinde kurulan denetim ve ceza sistemi ile üyelerin meslek ahlâkına uygun tutum ve davranış içinde bulunup bulunmadıkları teşkilât idarecileri tarafından sıkı bir şekilde denetlenir, kaidelere aykırı hareket edenler, kendilerine ders ve etrafa ibret olacak şekilde cezalandırılırdı. Denetimin etkili ve sağlıklı olarak yapılabilmesi, dolayısıyla Ahî ahlâk kaidelerinin korunması amacıyla, bütün şikâyet kapıları herkese açık bırakılmıştı. Kaidelere aykırı hareket eden teşkilât üyeleri aleyhine herkes tarafından dava açılabilirdi.[29] Bu teşkilâtta yükselmenin kuralı, iyi ahlâk ve meslekî üstünlük sayılmaktadır. İşyerlerinde kötü maksatlı insanların barındırılmasına imkân yoktur.[30] Ahîler, küçük sorun ve davaları, zaviyelerinde hep birlikte yedikleri akşam yemeklerinden sonra görüşmüşler ve sonuçlandırmışlardır. Daha büyük sorunları ve davaları yılda bir kere beldenin bütün Ahîlerinin, esnaf ve sanatkârlarının katıldığı, bazıları üç gün süren, kır yemek yerinde çözümlemişlerdir. Çok daha büyük sorun ve davalar ise bölge Ahî babalarının, esnaf ve sanatkâr reislerinin bir araya geldiği toplantılarda görüşülüp çözüme kavuşturulmuştur.[31]

Şüphesiz bu hiyerarşinin, kontrol mekanizması olarak kapsamı iş hayatı ve teşkilâtla sınırlı değildir. Çünkü bu kontrol, Ahînin toplumla ilişkilerine hatta özel hayatına kadar genişletilirdi. Yine esnaf şeyhinin görevlerinden birisinin de esnafın meslekî ve özel hayatındaki tutum ve davranışlarını kontrol olması,[32] sosyal kontrolün boyutlarını göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla böyle bir hiyerarşik yapı ile sosyal hayatta da kontrolün sağlanması mümkün hale gelmekteydi.

[27] Veysi Erken, a.g.e., s. 59.

[28] Muhittin Tuş, "Konya'da Esnaf Teşkilâtı", *Yeni İpek Yolu Konya Ticaret Odası Dergisi I*, Konya, 1998, s. 42.

[29] Yusuf Ekinci, a.g.e., s. 34.

[30] Kemal Turan, *Ahilikten Günümüze Meslekî ve Teknik Eğitimin Tarihi Gelişimi*, İst., M. Ü. İFAV Yay., 1996, s. 43.

[31] Müjgan Cunbur, "Ahilik Şer'iyye Sicillerinde Ahi Babaların Değiştirilmesiyle İlgili Birkaç Belge", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, s. 77.

[32] Yusuf Ekinci, a.g.e., s. 31.

2- Meslek Hayatı ve Sosyal Kontrol

Bilindiği gibi Ahîlikte ana prensip, bir sanat ya da meslek sahibi olmaktır.[33] Fütüvvetnâmelerde bu konuda şöyle denir: "Ahîlere helâl para kazanmak gerektir ve hem vaciptir ve hem sünnettir. Her kimin ki meslek ya da sanatı yoksa ona fütüvvet değmez. Ahînin on sekiz dirhem gümüş sermayesi ve mutlaka bir işi olmalı, işsiz olmamalı."[34] Yine sanatın toplum için lüzumuna şiddetle inanan Ahî Evren, her sanat kolunun bir piri, hatta peygamberlerin mesleği olduğunu vurgulayarak sanatın kutsallığını topluma ve sanatkârlara telkine ve sanata rağbet uyandırmaya çalışmıştır. Böylece inanmış bir sanatkârın ve esnafın mesleklerine sadakatle bağlanmaları ve ihanet edememeleri gözetilmiştir.[35] Ayrıca, "iş ve çalışma hayatı belli bir düzen ve disiplin altına alınan esnaf birlikleri, karşılıklı kontrol ve tahsis prensibine bağlıdır. Başka bir ifadeyle, herkesin mesleğini istediği yerde yapması mümkün değildir.[36]

Meslek edinme bilhassa dünyaya karşı menfi bir tavır alma, miskinlik göstermeme, elinin emeğiyle geçinme bağlamında sosyal kontrol işlevi görmektedir. Özellikle miskinlik ile tasavvuf arasında kurulan ilişkiden yola çıkarak, tarikat yapısından etkilenen Ahîliğin bu yargıyı kıracak bir anlayışa sahip olması önemlidir. Nitekim o dönem Mevlevîlerine baktığımızda olumlu örneklerle karşılaşırız. Meselâ; Mevlânâ'nın çevresinde, çoğu Ahî topluluğuna mensup, esnaf ve zanaatkârlardan oluşan bir topluluk vardı. Bilindiği gibi Mevlevîlikte de dilenmek yasaktır. Her Mevlevî'nin işi olmalı, geçimini dergâhtan değil, emeği ve alın teriyle sağlamalıdır.[37] Diğer yandan Ahîlik meslek öğrenme süreci açısından da bir sosyal kontrol mekanizmasıdır. Çünkü meslek edinme süreci, sadece bir sanatı öğrenme değil, çok temel toplumsal değer kodlarının da içselleştirilmesi demektir. Meselâ, genel olarak 1001 gün olan çıraklık döneminde, çırak ustasına itaat etmek, ustası da çırağa mesleğinin bütün incelikleri ile beraber iş hayatı için gerekli olan bilgileri öğretmek zorundaydı.[38] Bu bilgilere bakarak anlamaktayız ki, meslek edinme süreci ve meslek hayatı bu sosyal kontrolü ferdin erken yaşlarından itibaren ömrünün sonuna kadar devam etmesini sağlamaktadır. Çıraklıktan kalfalığa ve giderek ustalığa giden yolda meslek hayatı Ahîyi hem meslekî hem de toplumsal olarak sapmalardan engellemiştir. Diğer yandan Ahîliğin meslek edinmeye özel bir önem vermesi, asalaklıkla mücadele açısından önemli olduğu gibi, işsizlikle toplumsal bozulma arasındaki ilişki açısından da olumlu fonksiyonlar üstlenir. Ahîlik, meslek hayatı ile sosyal hayatı birbirinden ayırmadığından, sosyal kontrolün aile ve toplum hayatına doğru genişletilebilmesi mümkün olabilmiştir.

[33] Bkz. İlhan Tarsus, *Ahiler*, Ank., Ulus Basımevi, 1947, s. 22.

[34] Neşet Çağatay, "Ahiliğin Ortaçağ Anadolu Toplumuna Etkileri", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyum Bildirileri*, Ank., Kültür Bakanlığı Yay., 1996, s. 39.

[35] Mikail Bayram, *Ahi Evren-Tasavvufi Düşüncenin Esasları*, Ank., T.D.V. Yay., 1995, s. 54.

[36] Kemal Turan, a.g.e., s. 40.

[37] Mehmet Önder, "Ahilik-Mevlevilik İlişkileri ve Mevlevi Esnafı", *Ahilik Yolu,* S. 105, Ank., 1994, s. 6-7.

[38] Yusuf Ekinci, a.g.e., s. 38.

Ahîler, sanat ya da meslekleri için gerekli ham madde tedarikinden onun işlenişine ve satışına dek her hususu inceden inceye kurala bağlamışlardır. Bu durum hem meslek erbabı arasındaki, hem de üretici-tüketici arasındaki ilişkilerde rekabet, haset ve kavga gibi sürtüşmeleri ortadan kaldırmıştır.[39] Yine Ahî teşkilâtı aynı zamanda mal, emek ve sermaye piyasasının işleyişini de düzenlemektedir. Daha sonraki dönemde, devletin de aktif rol oynayacağı piyasa düzenlemesinde Ahî teşkilâtı ciddi görevler yüklenmişti. Her Ahî belirli kalitede hammadde kullanmak zorundaydı. Aynı şekilde ürettiği ürünü fahiş fiyattan değil de teşkilâtın belirlediği fiyattan satmak durumundaydı.[40] Bunların dışında bir Ahînin meslek ahlâkının dayandığı prensiplerden bazılarını; müşteriyi aldatmamak, malı överek yalan söylememek, hileli ölçüp tartmamak, ihtikar yapmamak, müşteriyi kızıştırmamak, alışverişte iyi muamelede bulunmak, çalışanın sorumluluğunu bilmesi, çalışanın işinde dikkatli olması, çalışan ferdin işi savsaklamaması[41] şeklinde sıralayabiliriz.

Ahîlerin şu uygulaması meslekle ilgili kontrolü gayet güzel örneklemektedir: "Normal kullanıma rağmen bir ayakkabıcı dükkanından alınan ayakkabı kusurlu çıktığı taktirde, ayakkabı delinerek bir ip geçirilip, dükkanın önüne doğru saçağa bağlanırdı. Ayrıca dükkan kapatılır ve ayakkabı ustasının peştamalı kapının kilidine bağlanırdı. Müşteriye de yeni bir ayakkabı verilirdi."[42] Manisa'daki bir olay ise şöyledir: "Manisa bakkallarının bazarbaşısı ve esnafı İstanbul'a giderek sundukları bir arzuhalde, bakkallıkla alâkası olmayan demirci ve babuşcuların kendi sanatlarına ilişkin eşyaları alıp sattıklarını şikayet ettikleri belirtilerek engellenmesi istenmektedir."[43]

Bu cezaların kapsamının toplumsal dışlanmışlığa kadar genişlemesi de önemlidir. Meselâ, "en ağır ceza yolsuz olmaktı. Haklarında yolsuzluk cezası verilenler, muhtaç oldukları ham maddeleri bulamazlar, yaptıklarını satamazlar, kahvelerde yer bulamazlar, toplantılara giremezlerdi. Âdeta herkes tarafından aforoz edilmiş olurlardı."[44] Bütün bunlar da göstermektedir ki, Ahîliğin, sosyal hayata açık bir kapısı zorunlu olarak bulunmakta; dolayısıyla toplum tarafından da Ahîler kontrol edilmektedirler.

[39] Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 111.

[40] Bünyamin Duran, "Weberyen Yaklaşımla Ahilik Kurumunun Değerlendirilmesi", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyum Bildirileri*, s. 55.

[41] Veysi Erken, a.g.e., s. 113.

[42] Alparslan Santur, "Açık Hava Müzeleri İçerisinde Ahilik ve Esnaf Kültürü", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, s. 274.

[43] MŞS, nr. 170. s. 116'dan naklen Nejdet Bilgi, "Manisa'da Ahilik ve Esnaf Teşkilâtı", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, s. 55.

[44] Cemal Bardakçı, *Milli, Tarihi, Dini, İçtimâi, Siyasi, İktisadi ve İdari Bakımlardan Alevilik, Ahilik ve Bektaşilik*, 4. baskı, Ank., y.y., 1970, s. 33.

3- Gündelik Hayat ve Sosyal Kontrol

Ahîlik, sadece meslekî ve ticarî hayatta değil, gündelik hayatın tüm alanlarında ortaya koyduğu kural ve prensiplerle de sosyal kontrolü sağlamıştır. Bu kural ve prensiplerin fütüvvetnâmelerden etkilendiğini bilmekteyiz. Fütüvvetnâmeler, teşkilât mensuplarının bilmesi gerekenlerin derlendiği adap ve erkan ağırlıklı eserlerdir. Fütüvvetnâmelerde dinî esaslar didaktik bir tarzda ele alınmış, inanç ve ibadet esasları ayrı fasıllar halinde değil, bilâkis yeri geldikçe işaret edilip vurgulanarak okuyan ve dinleyenlere talim ettirilmiştir.[45]

Fütüvvetnâmelerin dinî içerikli olduğu hemen göze çarpmaktadır. Bu fütüvvetnâmelerde; Allah'ın (CC) emirlerine uymak, yasaklarından sakınmak, nefsine hâkim olmak, iyi huylu, iyiliksever ve cömert olmak, konuk sevmek ve onu ağırlamak, din ve mezhep farkı gözetmeksizin bütün insanlara karşı sevgi beslemek, hile yapmamak, yalan söylememek, iftira ve dedikodudan kaçınmak, hak ve adaleti gözetmek, zulme ve zâlime karşı koymak gibi ortak özellikler yer alır.[46] Yine Amel-iman ilişkisi fütüvvet ehlinde önemli bir yer tutar. Zâhirdeki ameller, bâtındaki imanın göstergesidir. "Namaz kılmayanın küfrüne", "karnında haram lokma olanın ibadetinin kabul edilmeyeceğine" hükmedilmesi bunun en açık ifadesidir.[47]

Dolayısıyla toplumsal gündelik hayatta da bu kurallara uyup uyulmadığı önemlidir. Nitekim yalan yere şahitlik, tezvir (yalan söylemek), faizcilik fütüvvetnâmelerde kınanmaktadır.[48] Yine içki içmek, zina etmek, livata etmek, gammazlık, münafıklık, kibir, haset, kin, yalancılık, vadinde durmamak, hıyanet, namahreme bakmak, ayıp aramak, nekeslik (cimrilik), gıybette bulunmak, bühtan, hırsızlık, haram yemek Ahîliğin âfetleri olarak zikredilmektedir.[49]

Ahîlikteki ahlâk ve görgü kurallarına baktığımızda, ne derece hayatı kapsadığı; anlaşılacaktır. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz; iyi huylu ve güzel ahlâklı olmak, ahdinde, sözünde ve sevgisinde vefalı olmak, cömertlik, ikram ve kerem sahibi olmak, küçüklere sevgi, büyüklere karşı edepli ve saygılı olmak, hataları yüze vurmamak, dost ve arkadaşlara tatlı sözlü, samimi, güler yüzlü ve güvenilir olmak, gelmeyene gitmek, dost ve akrabayı ziyaret etmek, daima iyi komşulukta bulunmak, zenginlere zenginliğinden dolayı itibardan kaçınmak, açıkta ve gizlide Allah'ın emirlerine uymak, örf, âdet ve törelere uymak.[50] Daha da detaylı olarak yemek, su içmek, söz söylemek, elbise giymek, evden çıkmak, yürümek, mahalle, pazar, alışveriş, eve bir şey getirmek, eve girmek, oturmak, misafirlik, hasta ziyaretiyle ilgili âdâblar da[51] bunlara eklenebilir.

[45] Mehmet Saffet Sarıkaya, *XIII.-XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnâmelere göre Dini İnanç Motifleri*, Ank., Kültür Bakanlığı Yay., 2002, s. 77.

[46] Mehmet Şeker, "Ahilik", *Ahilik Yolu*, S. 59, Ank., 1991, s. 14.

[47] Mehmet Saffet Sarıkaya, a.g.e., s. 122.

[48] Bkz. Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 112-113.

[49] Bkz. Veysi Erken, a.g.e., s. 51-52.

[50] Bkz. Veysi Erken, a.g.e., ss. 111-113.

[51] Bkz. Veysi Erken, a.g.e., ss. 115-118.

Bu âdâblardan bazılarını şöyle ifade edebiliriz. Yemekle ilgili olanlar: Sofrada iken sağ dizi yukarıya dikmek, lokmaları çiğnemek, ağzında lokma varken konuşmamak, ağzını şapırdatmamak, yemekten sonra ellerini yıkamak ve silmek. Elbise giymeye sağdan başlamak, yürürken kimsenin ardınca bakmamak, büyüğünün önünde yürümemek, birisiyle giderken bir işle meşgul olup onu bekletmemek, mahallede açık kapı ve pencerelerden bakmamak, çocuklara uymamak, pazarda kahkaha ile gülmemek, alışverişte az almak, eve bir şey getirmede açıktan getirmemek, eve girerken haber vermek, sağ ayakla girmek, selâm vermek, besmele ile eve girmek, oturmada kendi yerini bilmek, hasta ziyaretinde güler yüzlü olmak, hastanın sağ yanına oturmak, çok oturmamak, Fâtiha okumak.[52]

Belirtilmelidir ki, bu normlara zamanında titizlikle uyulmuş, aksi davranışlarda birtakım yaptırımlar devreye girmiştir. Meselâ, Mudurnu'da geçen tarihî bir olay buna örnek olarak verilebilir: "Olay Mudurnu'da Ahîbaba Mehmed Efendi ile ilgili olarak geçmektedir. Mudurnu'da davranış ve konuşmalarıyla halkın huzurunu bozan devir zümresinden bazı kimseleri terbiye ve ta'zir etmek için belde âyânından 19 kişi bir araya gelerek bu tür kişileri ikaz etmek ve ikazlarında muvaffak olamazlarsa ilgililere haber vermek üzere taahhütte bulunmuşlardır.[53]

Böylece gündelik toplumsal hayatta konuşurken, alışverişte, yemek yerken, hasılı tüm davranış ve ilişkilerde koyulan kurallar titizlikle takip edilerek uygulanmaları için sosyal baskı oluşturulmuştur. Ahî normlarında yer alan faizcilikten içki içmeye, zinadan hırsızlığa, haram yemekten komşuluk ilişkilerine kadar ifade edilen tüm ilkeler göz önüne alındığında, fiili olarak Ahîliğin yardımlaşmayı da sağladığı anlaşılmaktadır.

4- Devlet Yönetimi ve Sosyal Kontrol

Buraya kadar özellikle Ahîliğin resmî devlet yönetimiyle olumlu ilişki ve temasları olmakla birlikte, tamamen informal bir sosyal kontrol aracı olduğunu özellikle vurguladık. Ahîliğin bu durumu zaman zaman devlet kontrolünün zayıfladığı zamanlarda devreye girmesiyle daha da önem kazanmıştır.

İbn Batûta'ya göre bu ülke törelerinden biri de, bir şehirde hükümdar bulunmadığı taktirde Ahîlerin hükümeti yönetmeleridir. Ahî, kudreti ölçüsünde geleni gideni ağırlar, giydirir, altına binek çeker, davranışları, buyrukları, binişleri ile aynen bir hükümdarı andırır.[54] Diğer yandan devlet kontrolünün gevşediği zamanlarda bilhassa yağma ve kargaşa için başıbozuklara fırsat çıkıyordu. Buna karşı sivil toplum ve devlet yalnız zor kullanarak değil, pratik fütüvvet eğitimiyle de bir çözüm yolu aramıştır.[55]

[52] Veysi Erken, a.g.e., ss. 115-118.

[53] Müjgan Cunbur, a.g.b., s. 28.

[54] İbn Batûta, a.g.e., s. 22; ayrıca bkz. Tuncer Baykara, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, 2. baskı, Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 1998, s. 91-92.

[55] Halil İnalcık, "Ahilik, Toplum, Devlet", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, s. 192-193.

Nitekim onların Anadolu'nun en ücra köşelere kadar yaygın olmalarıyla da bağlantılı olarak siyasî-iktisâdî problemleri çözdükleri, halkın huzur ve ahengini sağladıkları, can ve mal güvenliğini temin ettikleri, ticarî güvenliğe önem verdiklerini görmekteyiz.[56] Bilhassa XIII. yüzyılın ikinci yarısında, Moğol egemenliği döneminde Ahîlerin bu bağlamda önemi artmıştır. Fakat Ahîlerin her zaman Selçuklu yönetimine sadık oldukları da bilinmelidir.[57] Daha ileriki süreçte de, Ahîlerin Osmanlı Beyliği'nin kuruluşuna da en büyük desteği veren zümrelerin başında geldiğini de görmemiz gerekmektedir.[58]

Ahîlerin devlet yönetimi ve kontrolüyle ilgili olarak gördükleri bu fonksiyon, onların sosyal kontrol açısından ne denli yaygın ve güçlü olduklarını gösteren en önemli done olarak okunmalıdır. Çünkü doğan boşlukları geniş alanda doldurmak için kontrol mekanizmalarının güçlü olması gerekmektedir. Ahîlik bunu başarmıştır.

5- Eğitim ve Sosyal Kontrol

Ahîliğin bu norm ve kuralları ile sağladığı sosyal kontrolün basit bir emir sistemi ile gerçekleşmeyeceği kısa bir akıl yürütme ile anlaşılabilir. Çünkü resmî bir emir olmadan bu kontrolün sağlanması, ancak eğitim ve içselleştirme süreci ile mümkündür. Bu bağlamda Ahîlikte, eğitimin sosyal kontrolü sağlamada önemli bir fonksiyonu olduğu kabul edilmelidir.

Eğitimin bir devlet görevi olarak kabul edilmediği bir dönemde, tarikat yönü de bulunan Ahî birliklerinin amaçlarını gerçekleştirebilmek için az çok eğitim görmek gerekiyordu. Ahî birlikleri eğitim faaliyetlerini İslâm dininin esaslarına göre düzenlemişlerdi.[59] Nitekim öğretmen Ahî, eğitmesi için yanına verilen gence, namaz, oruç gibi İslâm'ın emirlerini öğrettiği gibi, Ahî tüzüklerinin kapsadığı insanî ilişkilerle ilgili yöntemleri de pratik olarak belletirdi. Özellikle Cumartesi akşamları fütüvvetnâme okunur ve gençlere öğretilirdi.[60] Yine üyenin, Cuma akşamı yapılan toplantılarda okunan Kur'ân-ı Kerîm, hadis, menâkıb, tasavvuf edebiyatı ve hikmet gibi derslere ve ilim meclislerine katılması gerekirdi.[61] Bu eğitimde üyelere fütüvvetnâmelerdeki 740 toplu yaşam kurallarından en az 124'ü öğretilir, üçü kapalı üçü açık diye nitelenen altı iyi ahlâk ve insanlık kuralı benimsetilirdi. Bunlardan kapalı olan üçü; 1- Eline dikkat et. Hırsızlık, zorbalık ve kötülük etmemek için. 2- Diline dikkat et. 3- Beline dikkat et. Açık olanlar ise; eli açık, kapısı açık ve sofrası açık ol.[62] Aslında eğitim, teşkilâtta meslekî hiyerarşi boyunca devam eden bir süreçti. Meselâ, yeni usta olan kalfaya verilen şu nasihat bunu göstermektedir:

[56] İzzet Er, "Ahilik", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, c. 1, İst., Risale Yay., 1990, s. 8.

[57] İsmet Kayaoğlu, *Mevlâna ve Mevlevîlik*, Konya, Konya Valiliği İl Kültür müdürlüğü Yay., 2002, s. 50.

[58] M. Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Devleti'nin İlk Asırlarında Toplumun Dini Yapısına Ahilik Açısından Bir Bakış Denemesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 6, Isparta, 1999, s. 67.

[59] Yusuf Ekinci, a.g.e., s. 35.

[60] Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 142.

[61] Ahmet Ağırakça, "Ahi, Ahilik", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, c.1, İst., 1990, s. 58.

[62] Neşet Çağatay, "Ahiliğin Ortaçağ Anadolu Toplumuna Etkileri", s. 38.

"... ana, baba, öğretmen, usta hakkına riayet etmezsen, halka zulüm edersen, kâfir ve yetim hakkı yersen, hülasa Allah'ın yasaklarından sakınmazsan yirmi tırnağım ahirette boynuna çengel olsun."[63]

Bu eğitim, esasında, usta ile çırak arasında ahlâkî bir temele de dayanmaktaydı. Yani karşılıklı olarak çırağın itaati ile ustanın bilgilerini gizlememesi.[64] Ahî zaviyeleri de bu eğitim sürecinin pratik olarak deneyimlendiği mekânlar olmaları açısından önemliydi. Nitekim Ahî zaviyelerinde yemek pişirme, ortalık temizleme, konuk ağırlama, toplumda kişilerle ilişki, çarşıdan alışveriş etme vb. gibi toplum kuralları öğretildiği gibi, haftada bir gün ata binme, silâh kullanma gibi askerî talimler de yaptırılıyordu.[65]

Bunların dışında Ahîlerin formel eğitime önem verdiklerini belirtmeliyiz. İbn Batûta gerek Ahîler, gerekse Mevlevîlerden söz ederken, sosyal hayat ile medreselerde ilim tahsil edildiğini, öğrencilerin değişik ilimleri öğrenmek için geldiklerini ifade eder.[66] Dolayısıyla tüm Ahîlerin sadece pratik bir eğitim sürecinden geçtiklerini sanmak yanlış olacaktır.

Görüldüğü gibi eğitim, Ahîlikte norm ve kuralların kişiye öğretilmesinde, daha sonraki süreçte ise sağlıklı işleyişinde, gerek teorik gerekse pratik boyutlarıyla oldukça önemsenen ve hayat boyu devam eden bir faaliyettir. Zaviyelerde görülen dersler ile, işyerlerinde ustadan öğrenilen bilgiler, öyle anlaşılmaktadır ki, zaviyelerde, işyerlerinde ve gündelik toplumsal hayatta uygulanmakta; bunların devamlı tekrarı ve kontrolü ile fert tarafından içselleştirilmektedir.

C) Ahîliğin Toplumsal Dinamikleri

Ahîliğin insan hayatının özel alanlarına kadar nüfuz eden kuralları dikkate alındığında, bunların çok geniş bir kültürel ve toplumsal dinamiklerden beslendiği anlaşılabilir. Detaylarda tek tek bu ilkeler ve onların uygulama biçimine bakıldığında İslâm, tasavvuf , örf ve âdetlerin bu dinamiklerden en önemlileri olduğu görülecektir. Öncelikle kendine özgü bir teşkilât olarak Ahîliğin kökeni ne olursa olsun, ana karakterini dinden aldığı ortak bir görüş olarak dikkat çekmektedir. "Bu karakteri, fütüvvet geleneği formüle edilirken aynı zamanda her esnaf grubunun semâvî dinlerin peygamberlerinden birini kurucu olarak nitelemeleri, esnaf içinde birçok hususun dinî nitelik kazanmasına sebep olmuştur. Meselâ çarşıların duayla açılıp kapanması gibi birçok törenleri ile esnaf grubunun başkanına dinî nitelikli bir isim olan "şeyh" kelimesinin verilmesi gibi diğer birçok görevli isimleri bu şekildedir."[67] Diğer yandan her esnaf grubunun, semâvî dinlerin bir peygamberini veya ileri gelenlerinden birisini kendisinin ilk kurucusu, başka bir ifadeyle piri kabul

[63] Yusuf Ekinci, a.g.e., s. 43.

[64] Erol Ülgen, "Ahilik", *Osmanlı Ansiklopedisi*, c.1, İst., İz Yay., 1996, s. 25.

[65] Neşet Çağatay, *Ahilik Nedir?*, s. 42.

[66] Mehmet Şeker, "İbn Batûta'ya Göre Konya ve Mevlânâ", *4. Millî Mevlânâ Kongresi*, Konya, S. Ü. Yay., 1991, s. 137.

[67] Muhittin Tuş, a.g.m., s. 44.

etmesi de bunu teyit etmektedir.[68] Ayrıca Ahî Evren, soy ve meslek intisabı olarak İslâm büyüklerine bağlanmaya çalışılmıştır. Ahî Evren'in, Hz. Peygamber'in (SAV) amcası Abbâs'ın oğlu olduğuna dair efsane de, onu Abbâsî halifelerine akraba yapma gayretlerinin sonucudur.[69]

Temelde Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in sünnetine dayandırılan prensipleriyle İslâmî anlayışa doğrudan bağlı olan Ahîliğin, tasavvufta önemli bir yeri bulunan "uhuvvet"i hatırlatmasından dolayı da kolayca yayılması ve kabul görmesi mümkün olmuştur... Bununla birlikte Ahîliğin temel belirleyicisi olan İslâmî-tasavvufî düşünüş ve yaşayış her devirde ve bölgede geçerliliğini korumuştur.[70] Ahîliğin Bâtınîlik, Melâmet[71], İhvân-ı Safâ ile ilişkisi ve Masonluğa benzediği[72] gibi iddialar varsa da bunlar tartışmalıdırlar. Ayrıca İbn Batûta'nın Anadolu Ahîsinin, genel olarak Hanefî mezhebinden ve Ehl-i sünnet'ten olduklarını ifade etmiş olması, Ahîlerin de dinî anlayışlarının bu doğrultuda olmasını düşünmemizi mümkün kılmaktadır.[73]

Öncelikle belirtilmelidir ki, Müslüman esnafa ait olan "Ahî tekkeleri"ne üye olunmasına din ayrılığı engel olduğundan dolayı, ihvan arasında gayr-ı müslimler yoktur.[74] Bu da ilk elden Ahîliğin çok geniş bir anlam dünyası ve toplumsal hayatın kodları açısından İslâm ile ilişkisini gündeme getirmektedir. Ahîliğin kural ve ilkeleri bunu net olarak göstermektedir. Bu durumda Ahîliğin, "Türk akılığının (Ahîliğinin M.T.) İslâmîleşmiş şekli"[75] olduğu söylenebilir.

Ahîlerin de normları haline gelmiş fütüvvetnâmelere bakıldığında, bunların İslâmî ilkelerden beslendiği açıkça görülecektir. Nitekim şu hususların Ahîyi Ahîlikten çıkaracağı, cennetlik kişiyi cehennemlik yapacağı yazılmıştır. Bunlar; 1- Şarap içmek, 2- Zina yapmak, 3- Livata yapmak, 4- Gammazlık, dedikodu, iftira etmek, 5- Münafıklık etmek, 6- Gururlanmak, kibirlenmek, 7- Sertlik ve merhametsizlik, 8- Sözünde durmamak, 9- Kin tutmak, affetmemek, 10- Sözünde durmamak, 11- Yalan söylemek, 12- Hıyanet etmek, 13- Emanete hıyanet etmek, 14- Kadınlara şehvetle bakmak, 15- Kişinin ayıbını örtmemek, onu açığa vurmak, 16- Cimrilik, nekeslik yapmak, 17- Koğuculuk ve gıybet etmek, 18- Hırsızlık yapmak.[76] Dikkatle bakıldığında bu normların İslâm'ın temel ilkeleri olduğu hemen anlaşılacaktır. Yukarıda muhtelif yerlerde belirttiğimiz yemekten yürüme âdabına kadar Ahîliğin temelini oluşturan Fütüvvetnâmelerdeki ilkeler, Kur'ân ve Sünnet orijinlidir. Yine

[68] Muhittin Tuş, a.g.m., s. 45.
[69] Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*, s. 135.
[70] Ziya Kazıcı, a.g.m., s. 540.
[71] Sabahattin Güllülü, *Sosyolojik Açıdan Ahi Birlikleri*, İst., Ötüken Yay., 1977, s. 49; Sabri F. Ülgener, *Dünü ve Bugünü İle Zihniyet ve Din-İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, İst., Der Yay., 1981, s. 89.
[72] Neşet Çağatay, *Makaleler ve İncelemeler*, s. 270.
[73] Mehmet Şeker, a.g.e., s. 82-83.
[74] Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi (1243-1453)*, c.1, 3. baskı, İst., Tekin Yay., 1979, s. 19.
[75] Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*, s. 131.
[76] Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 183.

Fütüvvetnâmelerin bir maddesinde: "Ahîler ipek giysi giymeyeler" diye yazılıdır. Onların giydikleri donlar kısa ve çok temizdi. Ahîlerin sarığı yedi veya dokuz arşın idi. (5-6 metre) Ahîler altın yüzük de takmazlardı. Onların silâhla eğitilen üyeleri o zamanın biçimine uygun giysiler giyerlerdi. Ahîlerde sarı ve kırmızı renk beğenilmezdi. Fütüvvetnâmelerde: "Hiçbir peygamber kızıl ve sarı giymedi, bunlar Fir'avn-i lâin donudur" denilmektedir. Gök, ak, kara ve yeşil renkler Ahîler katında beğenilen renklerdi. Yeşil renk, Ahîlerden müderris, kadı ve hükümdar sınıfına özgü idi. Ak renk, Ahîlerin kalem erbabına, hafızlarına özgü idi. Kara renk, daha Ahîlik mertebesine yetişmemiş bulunanlara yani yiğitlere özgü idi.[77]

Ahîliğin gerek yapılanışı, gerekse içeriğinde, tasavvufun da bir dinamik olarak önemli bir yeri vardır.[78] Ahîlik, aslında, ilk kuruluşu ve gelişmesinde aslâ bir tarikat değildi. Fakat tarikatların prensip ve teşkilâtından yararlandığı muhakkaktır.[79] Buna göre Ahîlik daha önce Anadolu'da yayılmış bulunan diğer tasavvufî anlayışlardan etkilenmiş ve onları etkilemiştir.[80] Nitekim içlerinde birçok kadılar, müderrisler de bulunan Ahîlik teşkilâtını herhangi bir esnaf topluluğu değil, o teşkilât üzerine istinat eden, akidelerini o vasıta ile yayan bir tarikat gibi görenler bile olmuştur.[81] Ayrıca Fütüvvecilerin, sofilerle aynı menşeden sayılabileceklerinin bir delili de eski devre ait, fütüvvet şecerelerinin bazılarında, Ali b. Ebû Tâlib'e kadar çıkarılan fütüvvet pirlerinin, şeyhlerinin büyük bir ekseriyetinin tasavvuf ehlinden şahıslar olmasıdır.[82]

Yapı ve işleyiş olarak tasavvufun temel dinamiklerinden biri olduğu Ahîlik, bu yapıyı oldukça özenli bir şekilde işletmeye çalışmıştır. Hiyerarşik sisteminden meslek hayatına, merasimlere kadar bu durum, kendisini net bir biçimde göstermektedir.

Ahîliğin üçüncü temel dinamiği de örf, âdet ve geleneklerdir. Anadolu örf, âdet ve geleneklerinde yaygın olan cömertlik, misafirperverlik, yiğitlik, Ahî teşkilâtı ile birlikte daha da kurumlaşarak pekişmiş ve zaviyelerde somutlaşmıştır. Dolayısıyla nesilden nesle yaşam içinde aktarılan bu gelenekler, İslâm ile birlikte aslâ unutulmayan ve devamlılığı sağlanan bir toplumsal bilinç durumuna gelmişlerdir. Şu hususu belirtmek gerekmektedir ki, her toplum kendisine özgü yapı ve gelenekleri ile diğerlerinden farklılaşır. Ahîlik, İslâm ile Türk geleneklerinin buluşmasıyla "özgün" bir teşkilât olarak tarihteki yerini almıştır.

[77] Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 141.

[78] Bkz. Ebû Abdi'r-Rahmân Muhammed İbn el-Hüseyn es-Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, Çev. Süleyman Ateş, Ank., A.Ü.İ.F. Yay., 1977.

[79] Ahmet Ağırakça, a.g.m., s. 58.

[80] Veysi Erken, a.g.e., s. 119.

[81] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4. baskı, Sadeleştiren ve Notlandıran: Orhan F. Köprülü, Ank., D.İ.B. Yay., 1981, s. 213.

[82] Neşet Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", *AÜ.İ.F. Dergisi*, S. 1, İst., 1952, s. 66.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bugün gelinen noktada, gerek ticaret gerekse toplumsal hayatımızın nasıl bir yozlaşmaya uğradığı herkesin bildiği bir gerçektir. Yukarıdan beri "sosyal kontrol" bağlamında anlatmaya çalıştığımız Ahîlik ile günümüz ticareti birbirleriyle karşılaştırıldığında, bu durum daha da iyi anlaşılacaktır. Yolsuzluklar, vergi kaçırmalar, gayr-ı ahlâkî davranışlar vs. gibi birçok hususlar bu konuda gündeme getirilebilir. Bu durum göz önüne alındığında Ahîliğin ne denli başarılı bir teşkilât olduğu rahatlıkla müşahede edilebilir.

Sosyal kontrol, resmî kanun ve müeyyidelerin dışında kısaca insanların birbirlerini sosyal baskı oluşturarak denetlemeleri ve uyarmalarıdır. Özelde ticaret hayatında genelde toplumsal hayatta böyle bir denetim ve kontrol mekanizması geliştirilemediği için, bugün birçok sıkıntılar yaşanmaktadır. Bir diğer sorun da; bugün böyle bir sosyal kontrolü oluşturacak ne bir eğitim ne de yetiştirme sürecinin bulunmamasıdır.

Sonuç kısmına böyle günümüze değinerek başlamam, Ahîlik ile günümüz ticaret ve toplum hayatının arasındaki büyük mesafeyi daha net vurgulamak içindir. Günümüz dünyası yaşanan hayatı parçalı ele aldığı, ticaret ve toplum hayatı arasında anlamlı ve bütünlüklü bir ilişki kuramadığı için sosyal kontrolün sağlanması da zorlaşmaktadır. Ahîlik, meslek ile aile ve toplum hayatını birbirinden tamamen bağımsız ele alan bir teşkilât olmadığından, toplum bir uyum ve bütünlük içinde kendisini devam ettirmiştir. Bir başka deyişle, toplumsal hayatta da kontrolü bırakmamıştır. Böylece ferdin her zaman ahlâklı olması önem kazandığı gibi, kimlik ve kişilikte bir bütünlük oluşmuştur. Halbuki günümüzde bu fenomenin olmayışı, insanları bir kişilik ve kimlik bölünmesine uğratmaktadır.

Ahîlik, birtakım merasimleri ve törenleri ile ilkelerin uygulanması hususunda bilinç tazelenmesi ve toplumsal hafızanın sürekliliğini sağlamıştır. Törenlerin bizzat halka açık olması ve tekrarı, hem toplumu hem de Ahî üyelerini karşılıklı olarak buluşturmakta ve kontrolü pekiştirmektedir.

Ahîlik, her aşamada uyguladığı eğitim ile sosyal kontrolün daha az sorunlu olarak işlemesini temin ettiği gibi, bu kontrole gönüllü katılımın da temel zeminini oluşturmuştur. Bu eğitim süreci ile üye, ilke ve normları yadsımadan içselleştirmiş, daha sonraki süreçte ise pratik olarak uygulamıştır.

Ahîlik sadece ticarî hayatla sınırlandırılacak bir teşkilât olmayıp, politik, kültürel, sosyal vs. boyutlarıyla çok yönlü bir kurumdur. Dolayısıyla ülkenin karşı karşıya geldiği tüm sorunlarla ilgilendiğinden, sosyal kontrol bağlamında etkinliği oldukça geniştir. Diğer yandan en küçük yerleşim birimlerine kadar yaygınlığının bu etkinliği daha da arttırdığı söylenebilir.

Bugün fark etmemiz gereken temel niteliklerden biri de, Ahîliğin sadece bir iktisadî miras değil, aynı zamanda sosyal bir miras olduğudur. "Sosyal miras, sırf iktisadî mahiyetteki mirastan ehemmiyetli suretlerde fark gösterir. Faydalanmamız ve kullanmamız için kolayca elimize teslim edilmiş değildir. Bizler, ancak

onun şartlı mirasçılarıyız ve bu şart, onu elde etmek için kendimizi kaliteli hale getirmemiz ve bu mirası gayretlerimizle elde etmemiz olmaktadır."[83] Dolayısıyla Ahîliğin aynı zamanda bir sosyal miras olarak dinamiklerini yeniden okumak durumundayız.

Bugün Ahîlik, Anadolu'nun kimi yerlerinde bir iz ve âdetleriyle kendisini zaman zaman göstermektedir. Ancak bu, sadece tarihî bazı öğeler taşımaktadır. Şurası bir gerçektir ki; Ahîlik hâlâ örnek olarak kabul edilen bir yapıdır. Bu durumda ülkemizin gerek ticarî gerekse sosyal hayatının bir bütün olarak yozlaşmasının önüne geçmek için, Ahîliğin sosyal kontrol sisteminin, temel toplumsal dinamiklerimizden beslenerek örnek alınması büyük önem taşımaktadır. Bu konuda sivil kuruluşlara ve topluma büyük görevler düşmektedir.

Tek belirleyici değerin haz ve yalnızca tüketim olmaya doğru hızla ilerlediği günümüz dünyası, zihniyet dünyamızı da bir transformasyona uğratmış; bu süreçte sosyal dinamiklerimizin içinde önemli yer tuttuğu toplumsal kodlarımız zarar görmüştür. Yardımlaşmadan, cömertliğe kadar Ahî teşkilâtındaki birçok fonksiyonun yok olması bunu göstermektedir. Bu sebeple, öncelikle tüketim felsefemizden başlayarak hayatımızı yeniden inşa etmek durumundayız. Bu noktada Ahîliğin, düşünsel ve pratik yönleriyle bu tıkanıklığa bir menfez açabileceğini düşünmekteyiz. Sosyal kontrol bağlamında bize toplumsal hafızanın yeterli derecede yardımcı olacağı muhakkaktır. Bugün sosyal kontrolü zaafa uğratan en önemli husus bu perspektifin yokluğu olsa gerektir.

Şüphesiz bugün her meslek grubunun oda ve birlikleri bulunmaktadır: Ticaret odaları, sanayi odaları, minibüsçü, kunduracı, ziraatçı oda ve birlikleri gibi. Ancak bu birlik ve odaların Ahî teşkilâtına benzer şekilde bir sosyal kontrol rollerinden bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda eğitim kurumları, meslek odaları gibi tüm toplumsal yapıların bütüncül bir şekilde işbirliği yaparak, günümüzde sosyal kontrolü sağlayacak birtakım mekanizmalar geliştirmeleri acaba mümkün olabilir mi? Bu da bir öneri olarak değerlendirilebilir.

İncelemeyi derinleştirdikçe ve bugünden bakınca ne denli başarılı bir teşkilât olduğu açıkça görülen Ahîlik, öyle anlaşılıyor ki, birçok boyutlarıyla örnek olmaya devam edecektir.

[83] R.M. MacIver-Charles H. Page, *Cemiyet I*, Çev. Âmiran Kurtkan, 2. baskı, İst., M.E.B. Yay., 1994, s. 175.

BİR SOSYAL KONTROL ARACI OLARAK AHİLİK VE TOPLUMSAL DİNAMİKLERİ

Yrd. Doç. Dr. Mustafa TEKİN

AKHISM AS A TOOL OF SOCIAL CONTROL AND ITS SOCIAL DYNAMICS

Organization of Akhism was very important structure in Anatolia. It had important roles not only in commercial life, but in social life as well. This article aims to introduce organization of Akhism in context of social control. Because the organization of Akhism, played role as a social control at the same time. We can express this subject in five titles. These are as follows: hierarchical structure of organization of Akhism and social control, professional life and social control, everyday life and social control, state government and social control, education.

Social control is a mechanism except law official institutions. The organization of Akhism had controlled either professional life or everyday life. On the other hand, social control is objective dimension of socialisation. We aimed to evaluate the organization of Akhism and to express some suggestions for our society.

KEY WORDS: Akhism, Social Control, Social Dynamic

مؤسسة الأخوة/الفتوة كواسطة للسيطرة الإجتماعية وأسسها الإجتماعية

الأخوة/الفتوة مؤسسة لها دور هام، لا في الحياة التجارية فقط، بل في الحياة الإجتماعية أيضا. لأنها قد وجهت الحياة اليومية للمجتمع بمبادئها وتطبيقاتها ولعبت دورا تعليميا. الهدف من هذا المقال تقييم الأخوة من جديد من جهة كونه واسطة للسيطرة الإجتماعية. فبحثنا مؤسسة الأخوة تحت أبواب البناء المراتبي والحياة المهنية والحياة اليومية وإدارة الدولة والتربية. ثم عرضنا نتيجة البحث وبعض الإقتراحات ليومنا هذا.

DİN EĞİTİMİNDE ETKİN BİR YÖNTEM OLARAK HİKÂYE

Muhiddin OKUMUŞLAR
Dr., S.Ü.İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Aaraştırma Görevlisi

GİRİŞ

Hikâye, kişisel ve ruhsal gelişimle ilgili birçok alanda uluslararası geçerliliği olan bir konuma sahip olup, çocuk ve gençlerin psikolojik gelişimlerinde önemli bir pedagojik araçtır. Onun anlam iletmedeki rolü, aynı zamanda sosyoloji, edebiyat, tarih, antropoloji, hermenötik, hikâyeleştirilmiş teoloji ve dini öğretiler gibi çok çeşitli alanlarda da dikkate alınmaktadır. Hikâye, evde ve geleneksel anlatımlarda olduğu kadar, eğitimsel teori ve pratikte de özellikle dini ve ahlaki eğitimde, sosyalleştirme ve kültürlendirmede de oldukça önemlidir. Kültürel, etnik ve dini geleneklerin iletişimi ile ilgisi olanlar, açıklama, anlama, yorum gibi yöntemleri izlerken sık sık hikâyeye başvururlar.[1]

Hikâye ile eğitim yaklaşımı, genelde eğitim için özelde de din ve ahlak eğitimi için sahip olduğumuz yöntemlerin en iyilerinden biri olarak kabul edilebilir.[2] Çünkü hikaye, eğitimde önemli bir yeri olan örnek alma ve özdeşleşmenin sağlanabilmesi için güzel bir araçtır.[3]

Bir konunun soyut biçimde anlatılması ya da soyut kavramların yine soyut olarak anlatılması, bir diğer ifadeyle anlatılan konunun yaşanılabilir nitelikte örneklendirilmeden sunulması, öğrenmeyi geciktirir. Özellikle gelişim evrelerine göre anlama ve öğrenme seviyesi bu durumu daha belirgin hale getirir. Bu yüzden hikâye, hem soyut kavramların anlaşılması, hem de anlatılan konunun somut örneklerle ifade edilmesi açısından farklı bir önem taşımaktadır.

Din ve ahlak konularının hikâyelerle anlatılması, yukarıda bahsedilen öğrenme sorununu çözmeye büyük ölçüde yardımcı olmaktadır. Ancak özel amaçlı bu tür hikayelerin yazımında ve anlatılmasında dikkat edilmesi gereken önemli hususlar vardır. Bu çalışma bu hususları dile getirmeyi amaçlamaktadır.

Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki bu çalışma, dini ve ahlaki hikâye konusunun estetik/edebi yönünü değil, daha çok epistemolojik yönünü ele almaktadır. Çünkü edebi yönden bir hikâyenin dini, ahlaki ve bunun dışındakiler olarak ayrıma tabi tutulması söz konusu olamaz. Ancak bilgi ve buna bağlı şekil yönünden farklılıklar bulunabilir. İşte bu çalışmada, din ve ahlak eğitiminde hangi hikayeler nasıl kullanılmalı, sorusunun cevabı aranacaktır. Bu ana amacı ortaya koyarken de

[1] Graham Rossiter, Film and Television:An Introductory Study of the 'Alternative' Religious Stories that Shape the Spirituality of Children and Adolescents, http://www.acu.edu.au/ren/rosarwfl.htm, 25.12.2001

[2] Bkz. Heinz Streib, Mass Media, Myth, and Narrative Religious Education, http://www.tgkm.uni-bielefeld.de/hstreib/literatur/massmedia.htm 25.12.2001

[3] Bkz. Abdullah Özbek, Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed, Konya, 1991, s.196

hikayenin psikolojik, dini ve eğitsel temelleri, konuların kaynakları çerçevesinde ele alınacaktır.

Hikâye denince akla ilk olarak çocuk hikâyeleri gelmektedir. Aslında hikaye sadece çocuklara yönelik değildir; her yaştan insanın ilgi alanına girmektedir.[4] Çalışmamızda prensip olarak genel anlamda hikâye üzerinde durmakla birlikte çocuk hikâyelerine ağırlık verdiğimiz görülecektir. Çünkü çocukların eğitiminde dini ve ahlaki hikâyeler, yetişkinlerinkine göre daha etkilidir.

1.Hikâye Nedir?

Bir edebiyat türü olan hikâye, belli bir zaman ve yerde birkaç kişinin başından geçen, gerçeğe uygun bir olayı anlatan veya bir takım kimselerin karakterlerini çizen ve çoğu kez birkaç sayfa tutan kısa yazılardır. Bu yazılar, bir tasarlama ürünü olabileceği gibi, bir gözleme de dayanabilir.[5]

Edebi bir tür olarak hikâyenin bu kısa tanımından sonra, kelimenin etimolojik yapısı ile felsefi ve psikolojik temelleri üzerinde durmak yerinde olacaktır:

a. Kavram Olarak Hikaye

"Bir olayın sözlü ya da yazılı olarak anlatılması"[6] şeklinde tarif edilen hikâye kelimesi, Arapça'dır ve **Hakâ** fiilinden türetilmiş mastardır. Kelime "bir şeyi söz veya eylem olarak ortaya koymak, birinin yaptığı şeyin aynısını veya benzerini yapmak, birisinden söz nakletmek"[7] anlamlarına gelmektedir. Aynı anlamda Türkçe'de kullanılan bir diğer kelime de kıssadır. Bu kelime de Arapça olup "bir şeyi izlemek[8], bir şeyi izleyerek hatırlamak, olayları adım adım izleyerek son noktasını bildirmek" anlamını ifade eden **Kassa** fiilinden türetilmiş mastardır ve "haber, olay, geçmişte gerçekleşmiş olayları anlatma" anlamlarına gelmektedir. Aynı kökten türetilmiş kısas kelimesi de, "yaralama veya öldürme konusunda, birinin yaptığı şeyin aynısını veya benzerini ona yapmak" demektir.[9]

Türkçe'de kullanılan hikâye kelimesinin yerine Arapça'da kıssa kullanılmaktadır. Ancak iki kelimenin anlamında da dikkat çeken ortak yön, "birinin yaptığı şeyin aynısını veya benzerini yapmak"tır. Kıssa kelimesinin "bir şeyi izlemek, ona tâbi olmak" anlamı da düşünüldüğünde, bu kelimenin temelinde bir başkası ile iletişim kurma ve özdeşleşmenin var olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre kıssa, yaşanmış olsun veya olmasın, anlatılan bir olaydaki kahramanları izlemek, onların

[4] Bkz. Abdullah Özbek, Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed, Konya, 1991, s.195

[5] A. Ferhan Oğuzkan, Çocuk Edebiyatı, Ankara, 1997, s.92

[6] Türkçe Sözlük, TDK, Ankara, 1983, 1/532

[7] İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, Mu'cemu'l-Mekâyis fi'l-Luğa, thk.Şihabuddin Ebu Amr, Beyrut, 1998, s.277; İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrem, Lisanü'l-Arab, 1990, 7/73-74; Ebu Bekir er-Razî, Îzahu Muhtaru's-Sıhah, Dımeşk, 1997, s.98

[8] Kassa fiili Kur'an'da "izlemek" anlamında kullanılmaktadır: "Musanın kız kardeşine "Onun izini takip et (kussîhi)" dedi." (Kasas 28/11) "Musa, "işte aradığımız o idi" dedi. Tekrar izlerini takip ederek (kasasan) geri döndüler" (Kehf 18/64)

[9] İbn Faris, age, s.755; Ebu Bekir er-Razî, age, s.355; er-Rağıb el-İsfehanî, Müfredatü Elfâzi'l-Kur'an, Beyrut, 1992, s.671

rollerini takip etmek ve onlarla ilgi kurarak kendine benzeyen yönleriyle özdeşleşmek ve bunun sonucunda anlatılan olayın değerlendirmesiyle belirli sonuçlara ulaşmak şeklinde geniş bir şekilde anlamlandırılabilir.

Günümüzde hikâye yerine kullanılan öykü kelimesi de "ayrıntılarıyla anlatılan olay, gerçek ya da tasarlanmış olayları anlatan düzyazı türü"[10] olarak tanımlanmaktadır. Aynı kökten türetilmiş bir kelime olan öykünmek ise "birinin yaptığı gibi yapmak, birine ya da bir şeye benzemeye çalışmak, müteessir olmak"[11] anlamında kullanılmaktadır. Bu da gösteriyor ki, bir anlatım formu olan hikâyenin etimolojik yapısı, felsefi temelinin önemli bir yansımasıdır.

Geçmiş zaman, bir diğer ifadesiyle hikâye, insanın yaşadığı tüm olayları içine alır ve herkes, kendi başından geçen olayları başkalarına anlatır. Yani herkes, kendi yaşadığı hikâyenin; hayat hikâyesinin kahramanıdır. Aynı şekilde herkes, başkalarının hayat hikâyelerini veya başlarından geçen olayları dinlerler, bunları dinlemekten usanmazlar. Bu nedenle insanın; yaşanmış ya da yaşanması mümkün, hatta yaşanması mümkün olmayan bir kurgu ürünü olan hikâyelere de ilgisi aynı biçimdedir. [12]

Hikâye, kıssa ve öykü kelimelerinin "başka birini izlemek" anlamını ihtiva etmesi, eğitim yönünden önemli bir yöntem olan empatiyi çağrıştırmaktadır:

b. Hikâye ve Empati

Empati bugün, psikiyatride ve psikolojide, adından sıklıkla söz edilen önemli bir kavramdır. Gerek psikiyatride gerekse psikolojinin çeşitli dallarında, özellikle klinik ve sosyal psikolojide, gelişim, danışma, okul ve iletişim psikolojisi alanlarında empati ile ilgili çeşitli araştırmalar yapılmakta ve bu sahalarda empati kullanılmaya çalışılmaktadır.

Empati, Kişinin kendisini başkasının yerine koyarak onun duygularını, isteklerini, düşüncelerini ve eylemlerini anlayabilme yeteneğidir.[13] Aslında empatide, kişinin kendi dışındaki diğer varlıkların yerine kendini koyması da söz konusudur. Örneğin, bir futbol oyuncusu, iyi oynuyorsa vurduğu top havada uçarken sanki kendisi havadaymış gibi hisseder. Antik mimari eserleri seyreden bir kimse, gördüğü ince sütunların üstlerindeki ağırlığı nasıl taşıdığını kendisiyle kişileştirir ve sütunların taşıdığı ağırlığı sanki kendi omuzlarında hisseder.[14]

Psikoterapi alanında empati, empatik iletişim kurma bağlamında ele alınmış ve tanımlanmıştır. Buna göre, "bir kişinin kendisini karşısındaki kişinin yerine koyarak, olaylara onun bakış açısıyla bakması, o kişinin duygularını ve düşüncele-

[10] Türkçe Sözlük, TDK, Ankara, 1983, 2/929

[11] Şemseddin Sami, Kamus-i Türkî, İstanbul, 1317, s.228; Türkçe Sözlük, TDK, Ankara, 1983, 1/532

[12] Bkz.R.Ruard Ganzevoort. Proposal for a Narrative Analytical Technique in Empirical Theology. Journal of Empirical Theology 11(2), 1998, 23-40

[13] Üstün Dökmen, Sanatta ve Günlük Yaşamda İletişim Çatışmaları ve Empati, İstanbul, 2000, s.134

[14] Bkz. Richard L. Gregory, Ed., The Oxford Companion to The Mind, New York, 1987, s.220

rini doğru olarak anlaması hissetmesi ve bu durumu ona iletmesi sürecine empati adı verilir."[15]

Bu çalışmada, empatinin "Kişinin hissettiklerini karşısındakine anlatması" bölümü ile ilgilenilmeyecektir. Çünkü bu psikolojinin ve psikoterapinin konusudur ve iletişim süreçleri ile ilgilidir. Empatinin bu çalışmayı ilgilendiren yönü, insanın kendisini karşısındakinin yerine koyarak onun duygularını ve düşüncelerini doğru anlamasıdır.

Empatinin bu tanımında iki temel öge dikkati çekmektedir.

a. Empati kuran kişi, kendisini karşısındakinin yerine koymalı, olaylara onun bakış açısıyla bakmalıdır. Başka bir ifadeyle, empati kurmak isteyen kişinin, karşısındaki kişinin fenomenolojik alanına girmesi gereklidir. Psikolojideki fenomenolojik yaklaşıma göre her insanın bir fenomenolojik alanı vardır. Her insan gerek kendisini gerek çevresini kendine özgü biçimde algılar; bu algısal yaşantı subjektifdir; kişiye özgüdür. Yani her insan dünyaya, kendine özgü bir bakış tarzıyla bakar.

b. Empati kurmuş sayılabilmek için karşıdaki kişinin duygularını ve düşüncelerini doğru anlamak gereklidir. Empatiyi tanımlarken bu nokta vurgulandığında, empatinin iki temel bileşeni dile getirilmiş olmaktadır. Bunlar, empatinin bilişsel ve duygusal bileşenleridir. Karşıdaki kimsenin rolüne girerek onun ne düşündüğünü anlamak, bilişsel nitelikli bir etkinlik; bu kimsenin hissettiklerinin aynısını hissetmek ise duygusal nitelikli bir etkinliktir.[16]

Buraya kadar anlatılanların hikâye ile ilgisine gelince, şunları söylemek mümkündür:

Edebi eserle özdeşleşmeden, eserdeki estetik heyecanı duymak ve anlatılan konudan faydalanmak mümkün değildir. Edebi bir eser sayılabilecek olan hikâyedeki estetik heyecan, eserin dünyasıyla kaynaşmakla gerçekleşmektedir. Hikâyeyi okuyan ya da dinleyen kişi, hikâyedeki kahramanlardan birini kendisine model olarak seçer ve adeta bunun karakterinde yaşamaya başlar.[17] İşte insanın hikâye ile bu tür bir ilişkisinin zorunluluğundan dolayı, denilebilir ki, hikâye okuyan ya da dinleyen kimse, oradaki kahramanların rolleri ile çok hızlı bir biçimde empati kurmakta; kahramanların yerine kendini koyup mizaç ve vasıfları itibariyle kendine uygun veya en yakın görünen biriyle özdeşleşmektedir. Hikâyelerdeki kahramanlar, öyküsel formlar içinde -örneğin komedi, trajedi, mutlu sonla biten gibi- kendilerine ait rolleri oynamaktadırlar. Bu roller ve hikâyenin kurgusu, okuyucunun kendi yaşamı içinde başkalarıyla olan ilişkilerinin detaylandırılmasına yardımcı olmaktadır.[18] Hikâyenin eğitimde önemli ve etkin bir yöntem olması, bu özdeşleşmeden kaynaklanmaktadır.

[15] Üstün Dökmen, age, s.135

[16] Bkz. Üstün Dökmen, age, s.135-136

[17] Bkz. Ali Fuat Bilkan, Masal Estetiği, İstanbul, 2001, s.45

[18] *Kenneth J. Gergen* Narrative, Moral Identity and Historical Consciousness: a Social Constructionist Account http:/ / www.swarthmore.edu/ socsci/ kgergen1/ text3.html, 25,12.2001

Eğitim yapılan insanların, özellikle çocukların kendilerine soyut olarak anlatılan konuları/olayları kavramaları, belli bir seviyede çaba ve birikim gerektirebilir. Bir çocuğa yapması ve yapmaması gereken şeyleri soyut bir tavsiye olarak anlatabilirsiniz/anlatmalısınız. Ancak bu anlatımın çocuk üzerinde etkili olması, onun, anlatılan şeylerin yaşanabilir olduğunu görmesiyle doğru orantılıdır. Yani çocuk, kendisinden istenilen davranışları bir başkasında görürse onu örnek alır ve bunları daha kolay gerçekleştirir. Bu bağlamda ailesi ve çevresi çocuğa ilk örnek olanlardır. Çocuğa anlatılan/çocuğun okuduğu hikâyeler de onun eğitiminde örnek olabilecek olayların tasviri demektir.

Bir çocuk için hikâye, hiçbir zaman sadece zevkle okuyacağı/dinleyeceği bir eğlencelik değil, aksine içine girip oradaki kahramanlarla beraber yaşayacağı bir yaşam kesitidir. Çocuk, fıtri bir eğilim olarak genellikle iyi rollerdeki kahramanlarla empati kurarak onların yerine kendisini koyar, onların kendilerine özgü bakış tarzı, yaşam biçimi ve kişisel özelliklerini kavrayarak bu kahramanların düşündükleri gibi düşünmeye, onlar gibi hissetmeye çalışır. O kahramanların dostları çocuğun da dostu, düşmanları da düşmanıdır. Onların sevinciyle sevinir, üzüntüsüyle üzülür. Hatta daha da ileri giderek, onlar adına karar vermeye çalışır. Aslında bu anlatılanlar yalnız çocuklarda değil, yetişkinlerde de aynıdır. Yetişkinler de hikâye okuduklarında/dinlediklerinde aynı süreci yaşarlar. Ne var ki psikolojik algılama düzeylerinden dolayı anladıkları farklıdır, daha çeşitlidir. İşte bu okuyan/dinleyen açısından, hikâyelerdeki empatik yöndür.

Diğer tarafta ise hikâye yazarını ele almak gerekir. İyi bir hikâyeci, yazdığı hikâyede kullandığı kahramanlara verdiği rollere ve onlara yaptırdığı aksiyonlara özen göstermelidir. Çünkü hikâyesini okuyanlar, oradaki rollerle empati kuracaklar ve bir özdeşleşme yoluna gideceklerdir. Böyle bir noktada hikâyeciye, önce kendisinin, seçtiği hedef kitle ile empati kurması tavsiye edilebilir. Yani yazar, okuyucunun hangi sorunlarını irdeleyeceğini, hangi ihtiyaçlarına cevap vereceğini kendini okuyucunun yerine koyarak belirlemeye çalışmalıdır. Esasen herkes bir başkasını teselli etmek veya ona destek olmak amacıyla kendi başından geçen olaylardan ya da farklı hikâyelerden anlatırken, bu amacı gözetmektedir. Burada hikâyecilerden istenen, eğitimde önemli bir araç olan hikâyenin daha bilinçli olarak yönlendirici olması için gayret etmeleridir.

2. Hikâye ve Masal Arasındaki Fark

Masal, kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu halde dinleyicileri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür.[19] Masalın, anlattıklarına inandırma iddiası yoktur. Hikâye, gerçek hayattan kesitler biçiminde olduğu için inanılabilir niteliktedir. Kahramanları tabiatüstü, konuları hayal ürünü, olay ve durumları akıldışı

[19] Saim Sakaoğlu, Masal Araştırmaları, Ankara, 1999, s.2

olan masallar, dinleyenleri etkileyerek kendi dünyalarına çekerler. Masalı hikâyeden ayıran en önemli özellik "hayal"dır.[20]

Masal, dil, kültür, din, ırk farkı gözetmeksizin bütün toplumlarda ortak olarak paylaşılan bir anlatı türüdür. Bazı masallarda mitolojilerin etkisi vardır. Hikâye evrensel bir anlatıma sahip değildir, kültüreldir. Masalda *öğrenilen* geçmiş zaman kullanılırken, hikâyede *görülen* geçmiş zaman kullanılır. Bu da hikâyenin yaşanılabilir olmasının sonucudur.

Hikâye ile masal arasında bu tür farklar bulunmakla beraber, çocukların eğitiminde bu iki tür arasında bir mukayese yapmak gereksizdir. İleriki bölümlerde hikâyeler için dile getirilecek olan temel özelliklere dikkat edildiği ölçüde masallar da doğru bir eğitim için kullanılabilecektir.

3. İslam Kaynaklarında Hikâye

a. Kur'an Kıssaları

Kur'an'da kıssalar konusu sunuş metodu ve olayların idaresi açısından edebi, özgür bir amaçla yazılmış olan serbest hikayelerde olduğu gibi bağımsız bir sanat dalı olmayıp, dini hedefe varmak için kullanılan araçlardan sadece biridir.[21] Kur'an'da kıssalar, Kur'an'ın indiği genel amacı gerçekleştirme bakımından Kur'anı'ın diğer konularından farklı değildir. Kıssalar için de geçerli olan o temel amaç, insanları Kur'an'ın gayesi olan hakka ve hidayete ulaştırmaktır.

Ancak bu genel amacın yanında ona paralel olarak, kıssaların da kendine mahsus amaç ve fonksiyonları vardır. Bu amaç ve fonksiyonları, şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. İlahi vahyi ve peygamberin peygamberliğini ispat etmek.
2. İnsanları düşündürmek ve ibret/öğüt almalarını sağlamak.
3. Hz. Peygamber'e ve inananlara psikolojik destek vermek.
4. Her dönemde yaşanan ve tekrarlanan olaylardan hareketle toplumsal yasalara ulaşmak.[22] Bu yasaları tespit çok kolay olmamakla birlikte belki de Kur'an kıssalarının bu yönü, en önemli ve üzerinde en çok durulması gereken husustur.

Kur'an'daki kıssalar, başlıca üç ana grupta incelenebilir:

1. *Yer, zaman ve olaylarıyla yaşanmış tarihi kıssalar:* Kur'anda anlatılan peygamber kıssaları bu gruba girer.

2. *İnsanlığın genel durumlarını örnekleyen yaşanmış kıssalar:* Hz. Adem'in iki oğlunun durumunu anlatan kıssa[23] bu grupta ele alınabilir. Kıssada anlatılanlar, hem yaşanmış bir olaydır hem de isimsiz bir anlatım sebebiyle Adem oğullarının tümünün ruh halini anlatmaktadır. Aynı şekilde Yasin suresinde anlatılan bölge

[20] Ali Fuat Bilkan, Masal Estetiği, İstanbul, 2001, s.13-14

[21] Seyyid Kutup, Kur'an'da Edebi Tasvir, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul, 1991, s. 175

[22] Mehmet Şanver, Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi, İstanbul, 2001, s.188; Ayrıca bkz. Seyyid Kutup, age, s. 177-190; M. Said Şimşek, Kur'an Kıssalarına Giriş, İstanbul, 1993, s.71

[23] Bkz. Maide 5/26-30

halkının peygamberleri ile olan ilişkisi[24] de bu bağlamda ele alınabilir. Kıssada, peygamberlere gösterilen genel tavır anlatılmaktadır.

3. *Doğrudan yaşanmış bir olayı anlatmayıp, herhangi bir zamanda veya ortamda yaşanması mümkün olan temsili kıssalar.* Kur'an'da anlatılan bahçe sahipleri kıssaları[25], bunun en güzel örneğidir.[26]

b. Hadislerde Kıssalar

Hz. Peygamber, kıssa önemli bir eğitim aracı olduğu için, ondan ileri derecede faydalanmış, Kur'an'daki kıssalarla birlikte kendisi de ayrıca bazı kıssalar anlatmıştır.Ancak, Hz. Peygamber'in kıssaları, Kur'an kıssalarından daha tafsilatlı ve özeldir.[27]

Kur'an kıssalarında anlatılan kıssa çeşitleri, hadislerdeki kıssalar için de geçerlidir. Hz. Peygamber'in anlattığı kıssaların yaşanmış olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Ancak esas olan, kıssaların anlatmak istediği mesajların doğru anlaşılması olmalıdır. Elbette hadislerdeki kıssalar için önemli bir husus da, diğer tüm hadisler için geçerli olan sahih olma şartıdır.

4. Din ve Ahlak Eğitiminde Hikâyenin Önemi

Din ve ahlak eğitiminde hikâyenin önemine geçmeden önce bireyin yaş özelliklerine uygun hikayelerin belirlenmesi veya hikayelerin bu durum göz önünde bulundurularak yazılabilmesi için, psiko-sosyal gelişim evreleri ve özelliklerini kısaca tanıtmak yararlı olacaktır.

a. Psiko-Sosyal Gelişim Evreleri

Psiko-sosyal gelişim, bilişsel (cognitive), duyuşsal (emotional) ve ahlaki (ethical) boyutları olan kompleks bir kavramdır. Ancak söz konusu boyutları kesin sınırlarla birbirinden ayırmak imkansızdır. Çünkü bilişsel, duyuşsal ve ahlaki gelişim, büyük ölçüde eşzamanlı olarak oluşan ve birbiriyle etkileşen değişkenlerin ürünüdür.[28] Bu bağlamda bilişsel gelişim, diğer boyutları da anlatacak biçimde ele alınabilir. Buna göre, kendini ve dünyayı anlamlandırmaya yönelik her tür düşünsel ve duygusal etkinliği kapsamaktadır. Bilişsel gelişimi, düşünme ve akıl yürütme yöntemlerinde gözlenen evrelere göre sınıflayan ilk psikolog Piaget'dir ve onun belirlediği bilişsel gelişim evreleri, eğitim için önem arz etmektedir.

Piaget, çocukların dünyanın edilgen bir parçası olmadığı, ancak iç dünyalarının yetişkinlerden farklı olduğunu savunmuş ve bilişsel dönemi dört evreye ayırmıştır.

1. Duyusal Motor (Sensory Motor) 0-2 yaş

[24] Bkz. Yasin 36/13-27

[25] Bkz. Kehf 18/32-44; Kalem 68/17-32

[26] Muhammed Kutup, Menhecu't-Terbiyeti'l-İslâmiyye, Beyrut, 1986, 1/193

[27] Abdullah Özbek, Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed, Konya, 1991, s.196, 202; Ayrıca Bkz. Abdülfettah Ebu Gudde, Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodları, çev. Enbiya Yıldırım, İstanbul, 1998, s.194

[28] Ayhan Aydın, Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi, İstanbul, 2000, s.29

Bebek, refleksif devinimlerden sembolik düşünme evresine doğru aşamalı bir gelişme gösterir. Nesnelerin varlığını kendi eylemleriyle tanır ve amaçlı olarak onları harekete geçirir. İkinci yaşın sonuna doğru, nesnelerin duyusal olarak algılanmadığı zamanlarda da var olduğunu kavrar. Dönemin sonunuda zaman ve mekan boyutlarına ilişkin geçici sebep-sonuç ilişkilerini kurmaya başlar.

2. İşlem Öncesi (Preparational Thought) 2-7 yaş

Çocuk, dili kullanmaya başlar. Böylece sembolik biçimde düşünme becerilerini geliştirir. Nesneleri simgeler ve sözcüklerle temsil etmeyi öğrenir. Düşünce hala ben merkezci olduğu için, sorunları başkalarının bakış açılarından anlamakta güçlük çeker.

3 .Somut İşlemsel (Concrete Operations) 7-12 yaş

Çocuklar, somut nesneler ve olaylar arasındaki mantıksal ilişkileri anlarlar. Ancak soyut biçimde mantık yürütemez ve varsayımlar geliştirerek sistematik olarak test edemezler. Düşünce artık ben merkezci değildir. Dolayısıyla olay ve sorunlara, diğer insanların bakış açılarını dikkate alan bir anlayışla yaklaşırlar.

4. Formel İşlemsel (Formal Operations) 12 yaş ve sonrası

Bu evredeki bireyler, soyut önermeler arasında mantıksal ilişkiler kurar ve bu ilişkileri sistematik olarak test ederler. Her konuda çok yönlü, analitik ve eleştirel düşünme, ayrıca düşüncelerini etkin bir iletişim örgüsü içinde aktarma yeterliliği gösterirler.[29]

Bilişsel gelişimin bu evreleri aynı zamanda çocuklarda duyuşsal ve ahlaki gelişimin de evreleri sayılabilir. Çocuğun duygusal ve ahlaki yapısı, bu gelişim evrelerinde bilişsel yapısına benzer bir biçimde gelişir.[30]

Çocuğun öğrenmesi ile ilgili dönemsel bir sıralama da şu şekilde yapılabilir:

1. 0-3 yaş: Bilinçsiz etkilenme çağı
2. 4-9 yaş: Duygusal öğrenme çağı
3. 10-13 yaş: Akılcı öğrenme çağı
4. 14-24 yaş: Bilinçli öğrenme çağı[31]

Çocuğa din eğitimi verirken bu gelişim ve öğrenme evreleri esas alınmazsa, formel işlem ve bilinçli öğrenme dönemi öncesindeki çocukların, zaten soyut yönü (iman, gaybi konular) ağır olan dini içselleştirmesi mümkün olmaz. Çocuk, kendisine öğretilmeye çalışılan konuları sadece ezberler ama onların ne anlama geldiğini kavrayamaz. Şu halde bu yaşlardaki çocuklara dinin hangi yönü anlatılmalıdır?

Yaratılışın gereğine göre hareket etmek anlamına gelebilecek bir kavram olan ve insanın diğer insanlarla olan ilişkilerini düzenleyen kurallar denilebilecek olan ahlak, çoğunlukla din kaynaklıdır. Buna göre İslam'da ahlak, dinin önemli bir bölümünü hatta tümünü oluşturur denilebilir. Dolayısıyla çocuklara öncelikle ahlaki terbiye verilmelidir.

[29] Bkz. David Fontana, Psychology for Teachers, London, 1995, s.53-59

[30] Bkz. Münire Erden, Yasemin Akman, Eğitim Psikolojisi, Ankara, 1996, s.103

[31] Beyza Bilgin, Mualla Selçuk, Din Öğretimi, Ankara, 1995, s.74

Ahlaki terbiye yerine çocuklara öğretilen soyut konularla sadece sloganik bir din anlayışı gelişmektedir: "Çocuk konuşmasını yeni öğrenirken büyüklerini taklit eder. Öğrendiği bazı kelimeleri söylemesi büyüklere sevimli gelir. Bu yüzden büyükleri ona yeni şeyler öğretmek isterler. Bir çok yerde, bu çağda çocuğu severek öğretirken, ona kalıplaşmış sorular sorarlar ve kalıplaşmış cevaplar ezberletirler. Mesela "Allah kaç?", "Kimin kulusun?", "Kimin ümmetisin?", "Ne zamandan beri Müslümansın?" vs. Çocuk bu soruları ve cevaplarını öğrenirken hem konuşma kabiliyeti gelişir, hem kendini tanımaya başladığı zaman bazı soruların cevaplarını önceden öğrenmiş olduğunu anlar."[32] Ama bu soruların ve cevaplarının ne anlama geldiğini uzun bir süre anlayamaz. Çocuk dinle ilgili gaybi konuları bile ezberlemiş olabilir ama günlük yaşantısının bir parçası olan ahlaki davranışlardan yoksun ise bu din öğretiminin pratikte bir önemi yoktur. Bunun aksine çocuk, yaşı gereği kavrayamayacağı konuları öğrenmek yerine yine bilişsel gelişiminin evrelerine uygun tarzda öğreneceği ahlak kurallarıyla kendi konumuna göre dini bir yaşantıyı gerçekleştirmiş olacaktır.

Çocuklara ahlaki terbiye verilirken dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da, ahlak kurallarının otoriter anlayışla dayatarak değil, içselleştirilip kabul edilerek yapılmasını sağlamaktır. Özellikle duygusal öğrenme çağındaki çocuklara yap ve yapma denilen şeyler, sevap ya da günah ile ilişkilendirilmeden önce, onların bu davranışları doğal olarak yapmaları sağlanmalıdır. Örneğin, sol eliyle yemek yiyen bir çocuğa bunun günah olduğunun söylenmesi yerine, doğrudan sağ eliyle yemesi gerektiği, bunun daha iyi olduğu anlatılarak bu davranış kazandırılmalıdır. Ya da kardeşine küsen bir çocuğa, bunun günah olduğunu söylemeden önce, küsmemesi gerektiği, böylece daha iyi biri olacağı telkin edilmedir.[33]

Ahlaki terbiyenin öncelikli olması, ibadetlerin öğretilmemesi anlamına gelememelidir. Elbette çocuklara yaşına göre yapabileceği ibadetler de öğretilmelidir. Ancak bunlar daha çok örnek olma yoluyla öğretilebilir; çocuklar anne-babaları ve yakın çevrelerini her konuda taklit ettikleri gibi ibadetler konusunda da taklit ederler. Özellikle akılcı öğrenme yaşına kadar (9 yaş) çocuklar ibadetleri bu yolla öğrenir ve yaparlar.

b. Din ve Ahlak Eğitiminde Hikâyeler

Hikâye en etkili anlatım biçimlerinden biridir. Hikâye tekniği sayesinde en zor konular kolayca anlatılır, hatırda kalacak bir etkiye kavuşur.[34] Çünkü insan fıtratı ve tabiatı, anlayış ve kavrama yönünden soyut ve kuru fikirleri dinlemekten çok, somut fikirlere yatkındır. Hikâyelerde fikirler adeta somutlaşır, dinleyenlerin anlaması kolaylaşır.[35] Böylece fikirler, zihinde daha iyi yerleşir ve kalıcı olur. Oysa

[32] Beyza Bilgin, Mualla Selçuk, age, s.77

[33] Muhiddin Okumuşlar, Fıtrattan Dine, -Din Fıtrat Eğitim İlişkisi-, Konya, 2002, s.73

[34] Beyza Bilgin, "Ahlak Terbiyesinde Dini Hikayeler", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, Sayı: 1, İstanbul, 1994, s.51

[35] Mehmet Şanver, age, s.187 (H.Fikret Kanad'dan naklen, Pedagoji, Ankara, 1951, 1/148)

çıplak gerçekler ve soyut anlamlar, hem daha çabuk unutulur, hem de aklı yorarak dikkatleri dağıtabilir.[36]

Hikâye ile anlatım, din eğitimi için geleceği en parlak yaklaşımlardan birisidir. Ancak dini hikâyeler dendiği zaman Kur'an kıssalarından tasavvufi menkıbelere kadar çok geniş bir yelpaze akla gelmektedir. İçerdikleri bilgilerin doğruluğu ve tutarlılığı açısından Kur'an kıssaları dışındaki hikâyeler ciddi bir eleştiriye tabi tutulmalı, buna göre değerlendirilmelidir. Bu bağlamda dini diye nitelendirilen hikâyelerin muhtevasında din olmasından daha çok, dini doğru biçimde öğretmeye yardımcı olması hedeflenmelidir. Yani, bir hikâyenin içinde dini motifler bulunmayabilir. Ama o hikâye dini bir konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı oluyorsa işte asıl olan budur. Öte yandan dini hikâyeler adı altında yazılan/okunan hikâyelerin bir çoğu yanlış bilgilerle okuyanları yanıltmaktadırlar. Bu yüzden, "dini ve ahlaki hikâyeler" tamlamaları yerine din ve ahlak eğitiminde kullanılabilecek hikâyeler demek daha doğru bir yaklaşım olsa gerekir.

Çocukları eğitirken, onların empati kurarak öğrenmelerin sağlamak amacıyla kullanılacak hikâyeler, dini ve ahlaki gelişim özelliklerine uygun olmalıdır. Hikâyeler, çocukların ahlaki kuralları içselleştirmesine katkı sağlamalı ve çocukların bu yönlerini geliştirmelidir. Bu şekildeki hikâyeler, çocukların dini ve ahlaki eğitimlerini kolaylaştıracaktır.

Buraya kadar ifade edilen biçimde dini ve ahlaki konuları anlatan ama adı dini ve ahlaki konulmamış hikâyeleri somut işlem evresinde okuyarak yetişen bir çocuk, daha sonraki akılcı ve bilinçli öğrenme yaşlarında bu konuların dini temelleriyle karşılaştığında öğrenme zorluğu çekmeyecek, sadece formal bir bilgi ile karşılaşmış olacaktır. Çünkü aynı konuları hikâyelerdeki anlatım biçimiyle önceden öğrenmişti.

5. Dini ve Ahlaki Hikâyelerin Sorunları

a. İçerik sorunları: Dini hikâye adıyla yayımlanan hikâyelerin en önemli sorunu içerik sorunlarıdır. Dini konuların anlatıldığı bu tür hikâyelerde, ana kaynaklardaki bilgi ve değerlerle çelişen kimi bilgiler yer almaktadır. Kasıtlı olmasa da bu tür bilgiler, hikâyeyi okuyanın dini bilgisini oluşturacağı için oldukça sakıncalıdır.

Bugün insanların zihinlerindeki din anlayışının büyük bir kısmını, din ile ilgili duydukları hikâyeler oluşturmaktadır. İnsanlar bu hikâyeleri önce ailelerinden sonra da din adına yetkili ağızlardan, imamlar, vaizler veya öğretmenlerden duymaktadırlar. Hikâyenin psikolojik etkisi sebebiyle de bunlar unutulmamakta, nesilden nesile aktarılmaktadır.[37]

Örnek olarak, din adamlarının da anlattığı, halk arasında bilinen şu hikâye incelenebilir:

"Hz. Musa ve Firavun arasındaki mücadele esnasında bir gün Firavun Hz.Musa'ya şöyle bir teklifte bulunur. "Halkı toplayalım ve onların huzurunda Nil

[36] İdris Şengül, "Kur'an'ın Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", I. Kur'an Sempozyumu, Ankara, 1994, s.137

[37] Bkz. Beyza Bilgin, "Ahlak Terbiyesinde Dini Hikayeler", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, Sayı: 1, İstanbul, 1994, s.54-55

nehrini tersine akıtabilen kazansın, onun haklı olduğu ispat edilmiş olsun." Hz. Musa bu teklifi kabul eder, gün belirlenir. Gösteri günü gelmeden Firavun, sabahlara kadar Allah'a yalvarır, kendisinin kazanmasını sağlaması için O'na dua eder. Hz. Musa ise, peygamberliğine güvenerek, böyle bir dua ihtiyacı hissetmez. Gün gelir, insanlar toplanırlar ve heyecanla beklemektedirler. Hz. Musa "Ey Nil! Ters tarafa doğru ak!" diye seslenir. Ancak Nehirde bir değişiklik olmaz. Ardından Firavun aynı talebi dile getirince Nil nehri tersine doğru akmaya başlar. Hz. Musa şaşırır ve hemen Allah'a iltica eder. Bunun üzerine Allah ona, durumu bildirir ve dua edenin kazanacağını, dolayısıyla Firavun'un dua etmesi sebebiyle kazandığını bildirir."

Dini hikâyelerdeki bir diğer bilgi problemi de, olağandışı konulardır. Daha çok masallarda yer alan efsanevi durumlar, kimi dini hikâyelerde de bulunmaktadır. Olağanüstü nitelikleri olan kahramanların yaptıkları eylemler dini bir muhteva içinde verilmektedir. Örneğin, ak sakallı bir dede, ziyaret ettiği ev halkının iyi davranışları sebebiyle evlerini saraya çeviriverir. Özellikle çocuklara yönelik hikâyelerdeki bu tür anlatımlar, çocukların beklentilerini yaşadıkları dünyanın gerçeklerinden uzaklaştırmaktadır. Bu da onların hayalperest olmalarına yardımcı olmaktadır. Aynı şekilde yetişkinlerin dinlediği bu tür hikâyeler ya da tasavvufi menkıbeler de onların, yaptıkları/yapabildikleri dini davranışları yetersiz görmelerine sebep olmaktadır. Çünkü, onlar hiçbir zaman, hikâyelerde anlatılan ermiş kişilerin durumuna ulaşamayacaklar, böylece kendilerinde bir eksiklik hissederken hayali kahramanları zihinlerinde yücelteceklerdir.

Çok yaygın olmamakla birlikte, dini hikâyelerin yoğun olduğu diğer bir ifadeyle din ve ahlak konularını hikâyelerle anlatan kimi kitaplarda müstehcen hikâyelere rastlanmaktadır. Doğru bir ahlaki davranışı ifade veya yanlış bir davranışı düzeltme amacıyla bu tür hikâyeler dolaylı biçimde anlatılmaktadır. Örneğin Mevlana'nın Mesnevi'sinde bu tür hikâyeler bulunmaktadır. Elbette bu hikâyelerin yazılış sebepleri bilinmemektedir. Ancak ahlaki bir konu, diğer bir ahlaki eksikliği tasvir ile anlatılmamalıdır. Aynı şekilde bu, eğitimcilerin de dikkat etmeleri gereken bir konudur. Yani din ve ahlak öğreten bir kimse, anlattığı hikâyelere dikkat etmelidir.

b. Seviye sorunları: Çocuklara yazılacak/anlatılacak dini hikâyelerin, psikososyal gelişime uygun olması gerektiği daha önce ifade edilmişti. Burada mevcut hikâyelerdeki seviye sorunu üzerinde durulacaktır.

10-12 yaş ve daha yukarı yaşlardaki çocuklar üzerinde yapılan dini hikayelerle ilgili bir araştırma önemli sonuçlar vermektedir:[38] Çocuklar genellikle dini hikâyeleri beklenenin üzerinde bir anlayışla değerlendirebilmiş ve onlardan son derece isabetli ahlaki değerler çıkarabilmişlerdir. Ancak bunları yapabilenler, hikâyeleri bilenler ve tabii doğru bilenlerdir. Ne yazık ki kendilerinin önceden bildikleri hikâyeleri anlatan öğrencilerden bir bölümü hikâye olarak sadece bazı kerametleri ve menkıbeleri anlatmışlardır. Bazı öğrenciler de hurafelerle karışmış, karmakarışık olayları, değerlendirmesini yapmadan, dini hikâye olarak nakletmişlerdir.

[38] Bkz. Beyza Bilgin, "Ahlak Terbiyesinde Dini Hikayeler", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, Sayı: 1, İstanbul, 1994, s.54-55

Çocukların yaptığı değerlendirmeler[39], gelişim psikolojisinin bulguları ile paralellik arz etmektedir. Farklılıklar genelde algılama düzeyinde ortaya çıkmaktadır, ahlaki ders çıkarmada yaşlar arası yakınlığın daha fazla olduğu görülmektedir.

Bu sonuçlar gösteriyor ki çocuklar, yaşlarına uygun bir algılama düzeyi ile hikâyeleri anlayabilmektedirler. Özellikle akılcı öğrenme çağı öncesindeki çocuklara anlatılan hikâyelere dikkat edilmesi gerekir. Kur'an kıssaları da dahil olmak üzere soyut konuların yoğun işlendiği hikâyeler, bu yaşlardaki çocuklara mümkün olduğunca seviyelerine uygun hale getirilerek anlatılabilir, aksi halde başka hikâyeler tercih edilmelidir.

Hikâye yazımında ve yayımında da seviyenin özellikle göz önüne alınması gerekir. Bunun için gelişim ve öğrenme psikolojisinden faydalanılmalıdır. Hangi hikâyenin hangi yaş grubundaki çocuğa hitap ettiği belirtilmelidir. Ancak büyük bir çoğunlukla dini hikâyelerde böyle bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu durum, dini içerikli hikaye kitapları içi büyük bir eksikliktir. Bazı hikâye kitaplarının içinde birden çok hikâye yer almakta ve her bir hikâyenin seviyesi de farklı olabilmektedir. Böyle durumlarda da farklıkların giderilmesi, çocuğun tüm hikâyelerden daha fazla yararlanmasını sağlayacaktır.

c. Şekil sorunları: Hikâyeler, dil öğretiminde önemli bir görev üstlenirler. Gerek okuma bilmeyen bir çocuğa okunan veya anlatılan, gerekse kendisi okuyabilen çocuğun okuduğu hikâyedeki dil zenginliği, o çocuğun dilini geliştirir. Öte yandan çocuk, yaşadığı dönemde kullanılan dili anlayabilir. Çok eski, genel kullanımı olmayan kelimelerin hikâyede bulunması, çocuğun hikâyeyi anlamaması demektir.

Dini hikâyelerde bu çeşit bir dil problemi de bulunmaktadır. Dini kavramlar bir yana, kullanılmayan bir dil eserlere hakim olabilmektedir. Bunun için hikâye yazımında kullanılan ve anlaşılan bir dilin tercih edilmesi gerekir.

Bir diğer yönden hikâye edebi bir eserdir ve bu eser sanatının gerektirdiği şekilleri doğru ve zengin biçimde ihtiva etmelidir.

d. Yardımcı unsurların sorunları: Kitapların basıldığı kağıttan basım tekniğine, resimlerden yazıların biçimi ve büyüklüğüne kadar bir çok unsur, kitaplardaki hikâyelerin görsel tamamlayıcılarıdır. Yayıncılıkla ilgili tekniklerin oldukça geliştiği bir ortamda bahsedilen unsurların hala estetik olmaması, hikâye kitaplarındaki eğitsel yararları aza indirmektedir.

Bir hikâyeyi çocuğa okurken veya anlatırken kullanılan ses tonu, rollere uygun sesler gibi işitsel unsurlar da hikâyeler için önemlidir. Örneğin bir radyo programında çocuklara hikâye okuyan birinin bunlara mutlaka dikkat etmesi gerekir. Yerel radyoların çoğaldığı bu günlerde, kimi çocuk programlarında okunan dini hikâyelerde bu sorun oldukça fazla dikkat çekmektedir.

Şekil olarak, dini ve ahlaki hikayeler tanımlamaları/zorlamaları yerine, daha esnek sayılabilecek bir yaklaşımla, din ve ahlak eğitimi amaçlanan hikâyeler demek, daha yerinde olabilir. Çünkü öyle hikâyeler var ki aslında bu tür bir katego-

[39] Buradaki sonuçlar ve değerlendirmeler, Kur'an ve diğer kutsal kitaplardaki dini hikayeleri değerlendirmiş olan öğrencilerin anlatımlarına göre yapılmıştır.

riye konulmamış olmasına rağmen, ahlaki bir amaç için kullanılabilmektedir. Buna göre, istenilen amaca yönelik hikâyelerde nelere dikkat edilmeli, sorusuna cevap aramak yerinde olacaktır:

6. Din ve Ahlak Eğitimi Amacıyla Yazılan Hikâyelerde Bulunması Gereken Genel Özellikler

Hikâyenin, olmazsa olmaz altı temel niteliği vardır. Bu nitelikler, din ve ahlak eğitimi amaçlanan hikâyelerin yazımında da vazgeçilmez unsurlardır. Dolayısıyla bu bölümde, mevcut hikâyeler değil, yazılacak hikâyelerle ilgi teklifler yer alacaktır.

a. Yapı

Yapı, hikâyenin başından sonuna kadar oluşum şeklidir. Buna göre hikâyedeki yapı, dağınık parçaları ahenkli bir biçimde toplamalı ve en yüksek düzeyde tutarlılığı korumalıdır. Hikâye, mantıklı tartışma ve/veya bağlantı kurma yollarıyla oluşturulmalıdır. Olaylar ve karakterler, yazar tarafından anlamlı bir sırayla verilmelidir.

Çocuklara ahlak konularını anlatmak üzere hikâye yazarken, hikâyede ayet ve hadisleri doğrudan kullanmak yerine onlarda anlatılan ahlaki esaslar tasvir edilmeli, hikâye dinî adı konulmadan sunulmalıdır. Çünkü çocuklara öncelikle öğretilmesi ve kazandırılması gereken, ahlaki davranışlardır. Bu davranışlar da hikâyeleştirilerek daha kolay anlatılabilir. Dini metinlerle anlatımda daha çok kuralcı bir yöntem ortala çıkmaktadır. Halbuki hikâye ile empati sonucu çocuk, hikâyenin içine çekilmekte ve sanki eğitimi orada yapılmaktadır. Daha sonra yaşına uygun bir seviyede çocuk dini metinlerle karşılaştığında, o bunları önceden biliyor olacaktır.

b. Perspektif

Perspektif, yazarın tercihlerindeki ya da hikâyesindeki anlatmaya zorladığı duruşudur. Dolayısıyla perspektif, olayların seçimi ve yorumundan ibarettir. Bu yüzden sosyal ve dini etkileşim, hikâyecinin cinsiyeti, yaşı, etnik yapısı gibi pozisyonları, ilgileri ve zorunlulukları tamamen hikâyeye yansıyan özelliklerdir.

Din ve ahlakla ilgili hikâyelerde yazar, kendince doğru olanları değil, kaynak açısından sağlam olan bilgileri vermelidir. Belli bir akım veya topluluğun yanında veya karşısında yer almadan, objektif bir duruşla hikâyeyi oluşturmalıdır.

c. Deneyim

Hikâyede deneyim, duygu, heyecan ve yorum arasındaki diyalektik etkileşimdir. Duygu ile düşünceler ve akıl ile vicdan, hikâyelerde etkileşim içinde olmalıdır. Çünkü insan tecrübesi bu iki yönün bütünlüğünü gerektirir. Aynı şekilde insanın duygusal ve fiziki yapısı arasında da ayrım yapılmadan hikâyeler oluşturulmalıdır. Eğer sadece manevi yönler anlatılır ve insanın maddi yapısı göz ardı edilirse, bu hikâyeler amacına ulaşmamış olur.

Öte yandan hikâyeler yazarın fildişi kulesinden gördüğü konularla değil, halkın yaşantısında bulunan ve yaşanan çağa dair beklentilerle oluşturulması gerekir.[40]

d. Rol Atama

Rol atama, hikâye yazarının hikâyedeki karakterlere yüklediği rollerdir. Hikâyedeki roller arasındaki bağlantılar, onların tartışmaları ve tamamlayıcılıkları öyküsel yöntemin en önemli özelliğidir. Hikâyeci, kahramanları çok iyi belirlemeli ve bunlara atadığı rollere çok özen göstermelidir. Kahramanlar, olağanüstü niteliklere sahip olmamalı, mantıklı ve kavranabilir eylemler yapmalıdırlar. Kötü ve olumsuz rolleri üstlenen karakterlerin davranışları hem detaylı tasvir edilmemeli hem de bu tipleri cazip hale getirebilecek anlatımlardan kaçınılmalıdır.

e. İlişki Belirleme

Yazarın hikâyesini kurgulaması, hikâyeyi sürdürmesi, şekil vermesi ve ilişkileri sonuçlandırmasıdır. Rol atama, hikâye içindeki ilişkilerin belirlenmesi iken, ilişki belirleme, ilişkiler içindeki hikâyelerin kullanılmasıyla ilgilenir.

f. Yardımcı karakterler

Yardımcı karakterler, yazarın hikâyede kullandığı kayda değer diğer kişilerdir. Bunlar, hikâyedeki ana rolleri üstelenen kişilere yardımcı olabilecek nitelikteki kimselerdir.[41]

Kabul edilebilir bir hikâyede öncelikle bir amaç saptanmalıdır. Bu hikâye ile çocuğa hangi konuyu anlatmalı, hangi davranışı tasvir etmeliyim, soruları yazar için ilk basamağı oluşturur.

Hikâyede amaç belirlendikten sonra, sonuca uygun olaylar seçilmesi gerekir. Anlaşılabilir bir hikâye, seçilen olayların mümkün olduğunca sonuca en uygun biçimde götürebilen hikâyedir.

İyi düzenlenmiş bir hikâyede karakterler ya da objeler, hikâyenin sürekliliği içinde tutarlı kimliklerle yer alır. Aynı zamanda ideal bir hikâyenin çağdaş standartlarında tasvirlerin önemli bir yeri vardır. Anlatımın ve tasvirlerin sanki bir kumaşın dokunduğu gibi dokunmalıdır. Ancak bu anlatım biçimi hikâyeyi dağınık bir hale getirmemelidir. Hikâyenin baştan sona sınırları belli olmalı, bu sınırları aşmamalıdır.

Hikâyenin sonucu ise alışılmadık bir biçimde, sadece bir nokta olmalıdır. Hikâyelerde seçilen sonuç genellikle tipik değer yüklü bir sonuç olmaktadır.[42] Çıkarılmak istenen ahlaki sonuçlar, açıkça ve sonuç halinde –örneğin, bu hikâyeden alınacak dersler; kıssadan hisse gibi- gösterilmeden, anlaşılır ve hissedilir biçimde düzenlenmeli ve sonuç okur tarafından çıkarılmalıdır.[43]

[40] Bkz. Heinz Streib, Mass Media, Myth, and Narrative Religious Education, http://www.tgkm.uni-bielefeld.de/hstreib/literatur/massmedia.htm 25.12.2001

[41] Bkz.R.Ruard Ganzevoort. Proposal for a Narrative Analytical Technique in Empirical Theology. Journal of Empirical Theology 11(2), 1998, 23-40

[42] *Kenneth J. Gergen* Narrative, Moral Identity and Historical Consciousness: a Social Constructionist Account http:/ / www.swarthmore.edu/ socsci/ kgergen1/ text3.html 25.12.2001

[43] J.J. Rousseau, Emile ya da Çocuk Eğitimi Üzerine, ç. Mehmet Baştürk, Yavuz Kızılçim, Erzurum, 2000, s.148

Hikayelerde bulunması gereken bu niteliklere ek olarak, çocuk hikâyelerinde bulunması gereken diğer bazı özellikler şu şekilde özetlenebilir:

1. Çocukların ilgilerine, hayat tecrübelerine ve kavrayış güçlerine uygun bir konu,
2. Çocuk düşüncesine aykırı olmayan sade ve gerçekçi bir plan,
3. Mantıklı sonuçlarla biten hareketli olaylar,
4. Somut, doğru fakat dikkati dağıtmayan ayrıntılar,
5. Özellikleri iyi anlatılan, gerçekliğe uygunluğu bakımından kuşkuya yer vermeyen kişiler,
6. Kısa cümle ve paragraflarla kısa, bol ve canlı konuşmalara dayalı, sürükleyici bir anlatım,
7. Çocukların seviyesine uygun basit ruh çözümlemeleri,
8. Ayrıntılara karşı sürekli bir ilginin uyandırılmış olması,
9. Her durumun heyecanlı yanlarının daima belirtilmesi,
10. Metinle ilgili güzel ve anlamlı resimler,[44] çocuklarayönelik yazılmış hikayelerde bulunmalıdır.

7. Sonuç ve Öneriler

İnsanların hikâye ile olan ilişkisi, kendi hayat hikayelerini anlatmakla başlayıp, gerçek ya da hayal ürünü olan başkalarının hikayelerini dinlemekle devam etmektedir. Hikaye ile bu kadar içli dışlı olan insanın eğitiminde de elbette bunun çok özel ve önemli bir yeri vardır.

Okuduğu veya dinlediği hikayedeki kahramanlarla özdeşim kuran insan, kendisine oradaki olaylara göre bir rol belirler ve sanki hikayenin içinde yaşar. Bu sebeple özellikle çocukların eğitiminde hikaye, ayrı bir önem arz eder. Onların fiziki, ruhi ve zihne gelişimleri için hikayelerden fazlasıyla yararlanılabilir.

Genel bir eğitim anlayışı için söylenebilecek bu yaklaşımlar, özelde din ve ahlak eğitimi için de aynen geçerlidir. Bilhassa soyut konuların somut bir biçimde anlatılabilmesi ve anlatılacak konuların örneklendirilmesi konusunda hikaye vazgeçilmez bir araç durumundadır.

Ancak, hikayelerin maksimum düzeyde faydalı olabilmesi için, insanın psiko-sosyal gelişimine uygun biçimde yazılması veya seçilmesi gerekir. Hangi yaştaki çocuğa hangi konular ne düzeyde anlatılmalı? Bu sorunun cevabı, psikoloji ve pedagojinin verileri ile belirlenmeli ve hikayeler buna göre yazılmalı veya seçilip, çocuklara okunmalıdır.

Çocuğun ahlaki gelişimine yardımcı olması için yazılacak veya okunacak hikayeler için şu öneriler sıralanabilir:

1. Özellikle soyut dini kavramları anlamakta güçlük çekecek somut işlem dönemindeki çocuklara yönelik hikayelerde, ayet ve hadislerdeki ahlaki konular, doğrudan ayet ve hadis metinleri kullanılmadan anlatılabilir. Çocuk soyut kavramları anlayacak yaşa geldiğinde, ayet ve hadisleri öğrendikçe önceden okudu-

[44] A. Ferhan Oğuzkan, Çocuk Edebiyatı, Ankara, 1997, s.101-102

ğu/dinlediği hikayelerdeki konuları hatırlayacak ve zaten zihnine yerleşmiş olan ahlaki esasların dini temellerini kavrayıp kabullenmekte zorlanmayacaktır.

2. Hikayelerde anlatılan konular, dinin ana kaynaklarıyla çelişmeyen, doğru, güvenilir bilgilere dayanmalıdır. Hurafe ve efsaneler çocuklara anlatılmamalıdır.

3. Hikayelerde çocukların seviyelerine uygun bir dil kullanılmalı ve hikayenin edebi şekline dikkat edilmelidir.

4. Çocuklara hikaye okurken veya anlatırken, hikayenin genel yapısına uygun bir ruh hali yansıtılmalı, roller uygun ve farklı biçimde seslendirilmelidir. Hikaye okuduktan ya da anlattıktan sonra, kıssadan hisse bölümü, kesinlikle dinleyene bırakılmalıdır. Bunun yerine dinleyenin anlayışını ve kavrama gücünü tespit edebilmek için, hikaye ile ilgili sorular sormak daha yerinde bir yöntemdir.

5. Hikayelerin içerikleri kadar kitapların görsel yönleri de önemlidir. Hikayelerin daha iyi okunmalarını sağlamak için yazı karakteri, resimler hatta kağıt kalitesine dikkat etmek gerekir.

DİN EĞİTİMİNDE ETKİN BİR YÖNTEM OLARAK HİKAYE

THE NARRATIVE AS AN EFFECTIVE METHOD IN RELIGIOUS EDUCATION

Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR

Educational approach by story can be accepted as the one of the best our methods, generally for education, also in particular for religion and morals education. Because the story is a beautiful means to be able to provide sampling and become identical that become important place in education. Religion and morals subjects is narrated by stories helps to solve learning problem on a large scale. But in the writing and expressing of special-purpose this kind stories there are important cases that will be bewared. This work aims to express these cases.

منهج مؤثر في التربية الدينية: القصة

تعتبر منهج التربية بالقصة من أفضل مناهج عرفناها في التربية وخاصة في التربية الدينية و الأخلاقية. لأن القصة أحسن وسيلة للأحتذاء والمماثلة ولهما مكان خاص في التربية. لكن هناك بعض الخصائص التي تجب مراعاتها عند كتابة أو رواية القصة التي قصدت منها غايات خاصة. ومن هذا التأليف يقصد التعبير عن هذه الخصائص.

TANRI SÛRETİNDE YARATILMA: İSLÂM KELÂMINA DAİR BİR ARAŞTIRMA*

William Montgomery WATT
Çev: Hüseyin KAHRAMAN
Yrd. Doç. Dr., U.Ü.İlahiyat Fakültesi
Hadis Öğretim Üyesi

I

Suriye ve Irak'ın fethinden sonra geçen yaklaşık iki asırlık ilk şekillenme dönemi içinde yeni dinin, bu topraklardaki kadîm kültürün sahip olduğu bilgi mirasının özünü kendinde toplamış olduğu, günümüzde batılı İslâm araştırmacıları arasında genel kabul görmüş bir düşüncedir. Kur'ân kendine has bir yaklaşımla Yahudilik ve Hıristiyanlığa ait en önemli bilgileri zaten sunmaktaydı. Fakat bu, ilk aşamada Mekke ve Medine'nin sınırlı ufuklarına uyan bir sunum idi. Fetihler ve fethedilen yerlerde yaşayan pek çok insanın daha sonra din değiştirip Müslüman olması, farklı bir durumun ortaya çıkmasına neden oldu. Yeni Müslüman olan bu insanlar, eskilerine göre daha kültürlü ve dinî konularda farklı tasavvurlara sahip idiler. Zamanla kendi düşüncelerini İslâm'a sokmanın bir yolunu buldular. Tek yapmaları gereken, kendi düşüncelerini uydurdukları bir hikâye ile Muhammed'e söyletmekti. Bu hikâyeler, toplumun vahye dayalı yönünü teşkil eden hadislerin çok büyük bir kısmına nüfûz etmiştir. Bu metotla Yahudi ve Hıristiyanlara ait tasavvurlar, Gnostik ve diğer gayr-i İslâmî düşünce ve uygulamalar İslâm'a sokulmuştur. Nitekim Muhammed ümmetini, aslında Hıristiyanlara ait "Rabbin Duası"nı okumaya teşvik eden biri olarak tasvir edilmektedir.[1]

İslâm'ın Orta Doğu'nun kadîm kültürünü kendinde toplaması ve bu kültürün tek taşıyıcısı olmaya çalışması ile ilgili bu süreç, büyüleyici bir çalışma konusu olarak hep dikkat çekmiştir ve çekmeye de devam etmektedir. Bununla birlikte biz bu çalışmamızda, konunun sadece küçük bir yönünü ele alacağız. Tekvîn'de yer alan "Tanrı'nın insanı kendi sûretinde yarattığı" fikrinin İslâm'a sokulması yönünde bir teşebbüste bulunulmuştur. Şiddetli bir muhalefet ile karşılaşan bu düşüncenin, bazı değişikliklerin ardından Sünnî görüş tarafından reddedildiği söylenebilir. Bu konuda Müslümanlarca benimsenen farklı kanaatlere kısa bir bakış, muhtemelen bazı kelâmî konulardaki gelişmelerin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Muhtemelen Yahudilik veya Hıristiyanlık geçmişi bulunan bir Müslüman, Muhammed'in bir defasında *"Allah Âdem'i kendi sûretinde yarattı"* dediğini nakledince ilk adım atılmış oldu. Bu hadisin bir mühtedî tarafından uydurulduğu nokta-

* Bu makâle, W. Montgomery Watt'ın İslâmî ilimlerle ilgili çeşitli yazılarının toplandığı *Early Islam, Collected Articles* (Edinburg 1990) isimli kitabın 94-100 sayfaları arasında yer alan "Created in His Image: A Study in Islamic Theology" başlıklı yazısının tercümesidir.

[1] I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, 386. 9.50 no'lu not, *İhyâ* (Kahire 1316), I, 53'teki şiirin bir mısrası gibi görünmektedir.

sında doğrudan olmasa da dolaylı delillerin olduğu kesindir. Bu dolaylı deliller, hadis üzerinde daha sonra yapılan çalışmaların izahı için gereklidir. Bunlar İbn Kuteybe (ö. 855) gibi daha sonra gelen müellifler tarafından da açıkça benimsenmiştir. Tekvîn'den alınan düşüncenin bu basit formu M. 700 yılından hemen sonra hadis olarak tedavüle çıkmış olmalıdır.

İkinci adım hadisin, "sûratihî" ibaresinde yer alan "he" zamirinin Âdem'e delâlet ettiği yönündeki iddiayı destekler tarzda yeniden yorumlanmasıdır. Bu durumda hadis, "Allah, Âdem'i Âdem 'imajında' veya 'formunda' yarattı" mânâsına gelir.[2] (Bu kelimelerin Arapça'daki karşılığı "sûret" kelimesidir. Bu kelimenin Tekvîn'de geçen "imaj" kelimesinden ziyade "form" ile tercüme edilmesi, genellikle daha uygun olmaktadır. Bu kelime bazı bağlamlarda "yüz" mânâsına da gelmektedir). Bu yeni yorum tarzı hadisin anlamının, üçüncü adımı oluşturacak şekilde genişletilmesinden önce ortaya atılmış olmalıdır. İbn Kuteybe'nin de ifade ettiği gibi kelimelerin bu şekilde yorumlanması ile ilgili temel zorluk, çok fazla mânâyı ihtiva etmemesidir. Daha sonra gelen müellifler, çeşitli şekillerde bu itirazla uğraşmışlardır. Bu itirazlar içinde en başarılısı, hadisin "Âdem'in cennette, daha sonra yeryüzünde sahip olduğu şeklin tıpa tıp aynısıyla yaratıldığı" mânâsına geldiğini ifade eden görüştür.[3] Burası açıktır. Gerçekten de hadisin bu yorumu, İslâm dünyasında gerçekten var olan veya olması muhtemel değişik düşüncelerin reddi anlamına gelecektir. Bu yorum aynı zamanda, cennetten kovulduğu zaman yılan ve tâvus gibi Âdem'in de değişime uğradığını, fiziksel ve embriyolojik olarak doğal aşamalardan geçmek suretiyle hayat bulduğunu ve olgunlaşabilmek için gelişime uğramak zorunda kaldığını da red mânâsına geliyordu. Hatta bu yorum, "insanlık formu veya düşüncesi, insan zihninin sadece bir soyutlamasıdır" şeklindeki kanaatin de reddi kabul edilebilir.[4] Bu düşünceleri savunanlar ve daha entelektüel Müslümanlar için bu yorum, itiraz edilebilir gördükleri "Allah Âdem'i kendi (Allah) sûretinde veya şeklinde yaratmıştır" iddiasıyla mücadele etmenin de tatmin edici bir yoludur. Fakat bu şerhle ilgili böyle inceliklerin, sıradan insana hitap etmesi zordur.

Bu sebeple merkezî görüşe mensup veya muhafazakâr insanların -ki bu görüşler, sıradan Müslümanların ve genellikle hadisçiler denilen kişilerin bakış açısına yakındır- alternatif bir açıklama getirmiş olduklarını görmek şaşırtıcı değildir. Hadisçiler, hadis nakli ile uğraşan yegâne insanlar değildi. Fakat, daha sonra gelen hadis tenkitçileri tarafından güvenilir kabul edilenler de yine bu hadisçiler olmuştur. Buna üçüncü adım denilebilir. Müslümanlar, Allah'ın Âdem'i kendi sûretinde yarattığı iddiasını kabul edip bu meseleyi Yahudi ve Hıristiyanlar gibi anlayınca, ikinci adımın atılmasına neden olan daha entelektüel insanlar gibi bu

[2] İbn Kuteybe hadisin, varsayılan ilk formu ile ilgili bu ameliyeyi kelâmcılara izafe etmektedir (*Tevîlü muhtelifi'l-hadîs*, Kahire 1908/1326, 277). Krş. Kastallânî, *Buhârî Şerhi*, İsti'zân, 79/1; Nevevî, *Müslim Şerhi*, Birr, 45/115.

[3] Krş. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 74-76. Bağdâdî, Âdem'in gelişimini tamamlamış olarak yaratıldığını, spermden oluşmadığını belirtir.

[4] Fahrüddîn er-Râzî, *Esâsü't-takdîs* (Kahire 1354/1935), 84-86.

hadisçilerden bir kısmı da büyük ihtimalle rahatsız olmuş olmalıdır. Bu üçüncü adım atıldığı tarihte ve muhtemelen M. 750[5] yılından kısa bir süre önce, bu reddedilebilir iddiayı yalanlamak için yardımcı olabilecek hadis tenkidi ilmi mevcut değildi. Diğer pek çok yerde ve dönemde olduğu gibi bir söz, hikâye ya da bir yalan bir kere tedavüle çıktı mı, artık sadece bir yalanlama onu durduramaz. Böylece insanın Tanrı şeklinde yaratıldığı düşüncesinin muhalifleri, bu mânâya delâlet etmemesi için, kelimeleri yeniden yorumlayacak ustaca bir yol buldular.

Bu metot kelimelere, Arapça'daki "sûratihi" kelimesinde yer alan "he" zamirinin Allah'a ve Âdem'e değil de üçüncü bir şahsa izafe edilecek şekilde bir bağlam atfetmeyi içeriyordu. Böylece Muhammed'in *"Allah, onun ve ona benzeyenlerin yüzünü çirkinleştirsin, demeyin. Çünkü Allah, Âdem'i onun şeklinde yaratmıştır"* tarzında bir emir veya öğüt verdiği iddia edilmiş oluyordu. Bu hadisin bir varyantı *"Eğer birine vurursanız yüzünden sakının. Çünkü Allah Âdem'i onun şeklinde yaratmıştır"* tarzındadır.[6] Buradaki "onun" zamiri doğal olarak beddua edilen veya vurulan adama delâlet edecektir. Beddua edilmesi durumunda da yasağın hikmetinin, insanların Âdem'e ve peygamberlere beddua etmesini engellemek olacağı söylenebilir.[7] Hadisin yüze vurulmaması gerektiğini ifade eden formu, küçük bir hikâye içine yerleştirilmiştir. Bu hikâyeye göre Muhammed kölesinin yüzüne vuran bir adamın yanından geçerken *"Yüzüne vurma. Zira Allah Âdem'i onun şeklinde yaratmıştır"* demektedir.[8] Hadisin bu şekli, daha sonraki dönemlerde en yaygın hale gelmiş versiyonudur ve en geç 875 yılı civarında tedavülde olmalıdır (çünkü İbn Kuteybe 885 veya 889'da vefat etmiştir). Fakat bu versiyon, İbn Huzeyme (ö. 923) tarafından dikkate alınmamıştır. Buna karşın iki asır sonra Gazâlî, hadisin kendi döneminde bilinen formunun bu versiyon olduğunu îmâ eder. Bu kesinlikle, sıradan insanın hoşuna gitmesi en muhtemel versiyon idi. Çünkü müphem kelimelerle net ve zararsız mânâlar ifade edecek tarzda ve kolayca tasavvur edilebilecek bir bağlam ihtiva etmekteydi. Aydın Müslümanlar için ise bu, biraz anlamsız kalıyordu. Nitekim, konu Fahrüddîn er-Râzî (1209) tarafından ihtimamla incelenirken hadisin tamamıyla ihmal edilmiş olması şaşırtıcı değildir.[9]

[5] Bu tarih, Joseph Schacht'ın teorisinden birtakım çıkarımlarda bulunarak hadislerin isnâdlarından hareketle ulaşılmış bir tarihtir. İbn Huzeyme tarafından nakledilen (*Tevhîd*, Kahire 1354/1935, 26-9) hadislerden, gerçek ismin 148/765'de vefat eden (diğer râvîler de yaklaşık bu tarihte vefat etmiştir) Medineli Muhammed b. Aclân olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber, isnâdda ondan önce yer alan isimler de rivâyeti, daha sonraki formuna benzer bir şekilde biliyor olabilir. Ayrıca şu da dikkate değerdir: İbn Huzeyme, İbn Aclân rivâyetinde Hz. Âdem'in yaratılmasından bahsedilmediğini belirtmektedir. Bu da bizi, bu ilâveden daha sonraki neslin sorumlu olduğu sonucuna götürür. Ancak görünen odur ki, İbn Aclân'dan gelen çeşitli tarikler, bu görüşe ters düşmektedir.

[6] İbn Huzeyme, a.y.; *Müslim*, Birr, 45/115.

[7] Fahrüddîn er-Râzî, 83.

[8] İbn Kuteybe, a.g.e., 277; Gazâlî, *İmlâ'* (Zebîdî'nin *İthâfu's-sâde'sinin* hâmişinde), I, 219. Ayrıca bkz. F. Jabre, *Notion de la Ma'rifa chez Ghazali* (Beyrut 1958), 204.

[9] Krş. yukarıdaki 4. dipnot.

Dördüncü adım denilebilecek aşama, hadis tarihinde bazı hadisçilerin, (bizim burada ikinci ve üçüncü adım olarak nitelendirdiğimiz) orijinal Yahudi-Hıristiyan anlayışının kısmen veya şekil değiştirerek benimsenmesine engel olma teşebbüslerini ihtiva etmektedir. Bu dördüncü adımın atılmasına sebebiyet verenler, İslâm'a herhangi bir şekilde ihanet etmiş veya Yahudiliğe ya da Hıristiyanlığa dönmeyi savunan kişiler olarak düşünülmemelidir. Bunlar İslâm içinde yer alan ve genelde "teşbîh" veya "antropomorfizm" denilen belirli bir eğilimin temsilcileridir. Bu durum kısmen de olsa, marjinal Yahudilik ve Hıristiyanlıkta varlığını sürdüren ve bu dinlere tamamen adapte olamamış oldukça basit düşüncelerin İslâm içinde ısrarla savunulduğunu gösterir. Antropomorfizme meyleden bu hadisçiler arasında bu hadisin *"Allah Âdem'i kendi (Âdem) şeklinde, altmış zirâ uzunluğunda yarattı"* tarzında başlayan yeni bir formu ortaya çıktı.[10] Âdem'i oldukça büyük bir melek[11] şeklinde düşündüren bu hadis, çalışma konumuzun dışındadır. Biz sadece, "altmış zirâ uzunluğunda" ziyadesinin; hadisteki temel kısmın, kendisine vurulan veya beddua edilen kişiye izafe edilmesine engel olacağına dikkat çekmekle yetineceğiz.

Hadisin bu versiyonu zamirin, vurulan veya beddua edilen adama hatta Âdem'in bizzat kendisine izafe edilmesine engel olma hususunda aynı sonucu verecek diğer versiyonları ile aynı kategoriye konulabilir. Bu versiyonların en basit formunda "Rahmân" kelimesine yer verilir: *"Allah Âdem'i Rahmân sûretinde yarattı"*.[12] Bir diğer versiyon da *"Benî Âdem, Rahmân sûretinde yaratılmıştır"* ibaresiyle, insanın yüzüne beddua etmenin yasaklandığını doğrular mâhiyettedir.[13] "Rahmân" kelimesine yer veren bütün versiyonlar, "şekil" veya "sûret"in Allah'a izafe edildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Ancak bu durumun kabul edilmesi dahi tartışmayı bitirememiştir. Çünkü bazılarına göre Rahmân'ın sûreti, Tanrı'nın kendisinde bizzat var olduğu veya isbât-ı vücûd ettiği sûret değildir. Aksine bu sûret, O'nun katında bulunan bir sûrettir. Nitekim Tanrı katında, yarattığı diğer şeylere ait sûretler ve modeller de bulunmaktadır.

Hadisçiler arasında "Âdem'in Tanrı sûretinde veya şeklinde yaratıldığı" yönündeki standart yorumu benimseyen bir grup varlığını sürdürmüştür. Bu grubun temsilcilerinden biri de Hanbelî kelâmcı İbn Batta'dır (ö. 997). Onun akîdesinde hadisin "yüze beddua etmeyi yasaklayan" versiyonuna küçük bir atıf vardır. He-

[10] *Buhârî*, İsti'zân, 79/1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 315. Buhârî'nin, aslında aynı hadisi farklı bir râvîden ve "kendi sûretinde" ibaresi olmaksızın naklettiğini belirtmek gerekir. Buna oldukça benzeyen bir hadis, Ahmed b. Hanbel, II, 323'de ve İbn Huzeyme, 29, 1-2'de de bulunmaktadır. Fakat Ahmed b. Hanbel rivâyetinin sonunda yer alan bir ifade, "altmış zirâ uzunluğunda" ibaresinin ziyade olduğunu düşündürmektedir.

[11] J. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology* (London 1945), I/I, 32 no. Burada Epiphanius, *Haresibus*, XIX, 4'e atıf vardır. Burada, Mukaddes İnsan veya Âdem hakkındaki kanaatler, muazzam boyutlarda bir melek olarak düşünülen Hz. İsa'ya izafe edilir.

[12] İbn Kuteybe, 278.

[13] İbn Huzeyme, 27. Krş. Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr* (Kahire 1322/1904), 24, 34 (W. H. T. Gairdner tercümesi, 65, 75 vd.); Fahrüddîn er-Râzî, 87. Bu versiyonlar genelde İbn Ömer'e izafe edilmektedir.

men sonra da Muhammed'in "Allah'ı şöyle şöyle gördüm" dediği bir başka hadis gelmektedir.[14]

Bütün bunlar, "Tanrı'nın Âdem'i kendi sûretinde yarattığını" ifade eden hadisin tarihini ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Buradaki sunum tarzı, büyük oranda hadisin gelişimi hakkında Batı'da ortaya atılan en son teorilere göre şekillenmiş kanaatlere dayandırılmış olsa da, temel noktaların IX. yüzyılda İbn Kuteybe tarafından söylenmiş olduğu kayda değer bir husustur ve İbn Kuteybe'ye genelde bir hadisçi gözüyle bakılır.

II

Şimdi de bu geniş entelektüel çabanın arkasında yatan hususu incelemeğe çalışacağız. Zekice hazırlanan bu çalışmalar, neden bu önemsiz noktaya yönlendirilmiştir? Konuya neden bu kadar ilgi gösterilmiştir? "İnsanın Tanrı şeklinde veya sûretinde yaratılmış olduğu" anlayışına engel olmak, pek çok Müslüman için neden bunu ifade etme hakkından (*droit de cite*) daha önemlidir?

İbn Kuteybe'nin konu ile ilgili tavrına bakıldığında bu soruların daha önemli bir hâl aldığı görülür. O, hadisin bu versiyonlarını ve yorumlarını hemen hemen yukarıda zikrettiğimiz tarzda ele alır. Sonra bütün bunları tatmin edici bulmadığını sözlerine ekler. Zira İbn Kuteybe, Tevrat'ta Âdem'in yaratılış hikâyesini okumuş ve hadisin "bizzat Tanrı sûretinde" mânâsına geldiğini anlamıştır. Bununla beraber İbn Kuteybe lâfızda olağanüstü bir zorluk görmez ve antropomorfizm çağrıştırdığını düşünmez. Tanrı'nın nasıl eli olduğu düşünülüyorsa aynı şekilde "sûret" sahibi olduğu da düşünülebilir. O'nun eli insanın eline benzemez. Fakat biz eli olduğunu kabul eder ve bunu "bilâ keyf" yani varlığının tam şeklini izah etmeksizin düşünürüz.[15] İbn Kuteybe'nin bu bakış tarzı, genel kabul görmüş İslâmî doktrinlere zarar vermeden hadisi, orijinal formu ve mânâsıyla İslâm'a kabul ettirmenin basit bir yoludur. Bu durumda, hadisin orijinal anlamının niçin kabul edilmediğini açıklamak daha da zorlaşmaktadır.

Bu probleme hemen cevap bulmaya çalışmadan önce, İslâm içinde "insanın Tanrı sûretinde veya şeklinde yaratıldığı" düşüncesini benimseyen bazı bid'at gruplarına ve kişilere göz atmak faydalı olacaktır. Mürcie'den kabul edilen ve 750 yıllarında yaşayan biri, Tanrı'nın insan sûretinde olduğunu ileri sürmüş ve bu görüşünü desteklemek için de Âdem'in Rahmân sûretinde yaratıldığına işaret eden hadisi delil getirmiştir.[16] Yaklaşık aynı tarihlerde, Şîa'nın Râfiziyye veya İmâmiyye koluna[17] mensup bazı kişiler de benzer görüşleri benimsemişlerdir.

[14] H. Laoust, *La Profession de Foi d'Ibn Batta* (Şam 1958), 57 (tercümesinde s. 104). Cümlenin başlangıcı, bu hadise kısa bir giriş mahiyetindedir ki, genelde böyle nakledilmektedir.

[15] a.g.e., 279 vd. Hanbelîler, ki İbn Kuteybe bu gruba yakındır, genel olarak aynı görüşü benimsemiş görünmektedir. Krş. Laoust, a.g.e., 104, no: 4.

[16] Bu şahıs, Şehristânî'nin *Milel*'inde (Kahire 1368/1948) I, 224'de, 'Ubeyd b. Mihrân el-Mukattib şeklinde geçer. Krş. Eş'arî, *Makâlât*, I, 153.

[17] *Makâlât*, I, 34, 152 vd.; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 216; *Usûlü'd-dîn*, 74-76; Nevbahtî, 61. Bu görüş, Mukâtil b. Süleyman (ö. 767) tarafından ileri sürülmüş gibi görünmektedir. Mukâtil'den hemen sonra Hişâm b. Sâlim el-Câvâlikî ve onun öğrencisi Dâvûd el-Cevâribî gelmektedir. Mukâtil ve Ubeyd, Mücâhid'in (ö. 722) öğrencileridir.

Bunlar görüşlerini desteklemek amacıyla bu hadise ilâveten Kur'ân'dan bir âyeti[18] de delil olarak kullandılar. Hıristiyanlıktan oldukça etkilenmiş bir başkası, Gulât-ı Şîa taraftarı bir Müslüman olarak tavsif edilmesine rağmen, İsa'yı mertebe olarak Tanrı'nın altında bir çeşit yaratıcı (demiurgos) olarak görmüş ve İsa'nın Âdem'i bizzat kendi sûretinde yarattığını iddia etmiştir.[19] Bu ikinci görüş, yaygınlık kazanamamıştır. Ancak yine de hiç şüphesiz kaba hatlarıyla bir antropomorfizm görülmektedir ve bu gerçek, Âdem'in yaratılmasıyla ilgili hadis hakkındaki tartışma ve manüpülasyonun arka planında önemli bir yer tutmaktadır.

Sûret kelimesinin tamamen farklı bir kullanımı Müslümanlar arasındaki felsefî hareketlerde de görülmekteydi. Bu kullanım, Yunanlı filozoflardan yapılan tercümelere dayanmaktadır. Kelime bu bağlamda Aristoculuktaki "form" veya "eidos" kavramları yerine kullanılmış ve "cevherin zıddı" mânâsında düşünülmüştür. Bununla birlikte, kelâmî ve felsefî görüşler arasında birtakım etkileşimler de oluyordu. Meselâ filozof Kindî (ö. 866) "Rûh saflaştığı zaman temiz, parlak bir ayna gibidir ve yaratıcının nurundan gelen bir sûret ile birleşir" demektedir. Bununla Kindî muhtemelen insanın akıl ve zihnini kastetmektedir. Kindî'nin Yunan kaynaklarına dayandığı kabul edilse bile, bu cümlenin bizim hadisimizle olan yakınlığı dikkat çekmektedir.[20] Daha sonra İbn Tufeyl (ö. 1185) de benzer şekilde şöyle diyecektir: "Parlak bir yüzeyin güneşin ışığını ve sûretini yansıtması gibi bazı canlılar ve özellikle insanlar da rûhu yansıtır ve rûhun sûretiyle şekil kazanırlar". İbn Tufeyl, daha sonra da bunun, bizim hadisimizde işaret edilen husus olduğunu sözlerine ekleyecektir.[21]

Filozoflarla kelâmcılar arasında sûfîler yer alır. Bu grubun dikkat çekici bir örneği de Hallâc'dır (ö. 922). Hallâc, insan ile yaratıcı arasında temelde bir zıtlık olmadığını iddia eder.[22] Âdem, secde etmeleri için meleklere arz edildiğinde ilâhî bir sûrete sahip idi. Bu durum, saf olması durumunda insanın Tanrı ile olan gerçek benzerliğini temsil etmektedir.[23] Buna benzer anlayışların felsefî ve tasavvufî düşüncede oynadığı rolün dikkatle incelenmesi ilginç sonuçlar verebilir.[24] Ancak

[18] Tîn 95/4. *"Biz insanı en güzel şekilde (takvîm) yarattık"*. Bu hadis *Usûlü'd-dîn*'de "alâ sûratihi" şeklinde verilmektedir. Bkz. a.y.

[19] Ahmed b. Hâit (ö. 841-6). Krş. Bağdâdî, *Fark*, 260 (Halkin tercümesi, 99 ve sonraki notlar); Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, Nyberg basımı, 223 vd. Tanrı'nın insan sûretinde olduğunu söyleyen diğer yazarlar, Mukanna' (ö. 779) ve Ebû Hulmân'dır (ö. 951). Krş. *Fark*, 243-246 vs.

[20] *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* (Kahire 1369/1950), 276. Kindî, Yunanlı bir müellife atıfta bulunmaktadır ki muhakkik bu yazarın Pythagoras olduğunu söylemektedir. Kindî, sayfa 273'te "ruhun cevherinin ilâhî ve kutsal bir cevher olduğunu" söylemektedir. Öyle görünüyor ki bundan hareketle, parlak bir aynanın görülebilir bütün şeylerin sûretlerini kendinde bulundurması gibi ruh da, temizlendiği zaman, diğer bütün şeylerin sûretlerini kendinde bulunduran bir varlık olarak tasavvur edilmiştir.

[21] Hayy b. Yakzân, (Cemîl Saliba ve Kâmil 'Ayyâd basımı, Şam 1358/1939), 83 vd; Krş. 116 vd.

[22] Louis Massignon, *Passion d'al-Hallâj*, 527. Burada, Hallâc tarafından kullanılan çeşitli Kur'ân âyetlerine atıflar vardır.

[23] a.g.e., 485; krş. 599, Âdem'in sûretinin önceden takdir edilmesi. Sayfa 482'de Massignon, İmâmiyye kelâmcıları ile felsefeciler arasındaki tartışmaya atıfta bulunur. Felsefecilere göre sûret, "manevî bir şekil" mânâsına gelirken İmâmiyye mensupları bu kelimeyi "maddî görünüm" şeklinde anlamaktadır.

[24] Gazâlî'ye göre (bkz. *İmlâ*, I, 172) Şiblî (ö. 945), hadisin "Âdem, kendine has bir nitelikte değil Tanrı'nın isimlerine ve sıfatlarına uygun bir tarzda yaratılmıştır" mânâsına geldiğini iddia etmektedir. Bu anlayış, kelâmcılara daha yakın bir hareket tarzına delâlet etmektedir.

burada sadece, kelâmî çizginin felsefî ve tasavvufî çizgi ile -ki her ikisi de belli bir sonuca ulaşır- buluştuğu Gazâlî'ye kısa bir temas ile yetinilecektir.

Gazâlî'nin pek çok konudaki görüşleri komplekstir ve fark edilmesi zor ince ayrıntılar içerir. Bizim ele aldığımız bu hadisin yorumu ile ilgili görüşleri de farklı değildir. Zaman zaman kendi içinde çelişkiye düşüyor izlenimi uyandırır. Fakat ister böyle olsun isterse bakış tarzında bazı gelişmeler meydana gelsin, her halde bazı problemler içermektedir. Yüzüne vurulan köle ile ilgili kıssada geçen "kendi sûretinde" ibaresinin "Tanrı'nın sûretinde" mânâsına gelip gelmeyeceğini tartışmakla birlikte Gazâlî genel olarak, "Âdem'in Tanrı sûretinde yaratılmış olduğu" düşüncesini desteklemektedir.[25] Fakat böyle bir bakış açısının karşı karşıya olduğu zorlukların da farkındadır. Bazen "sûret"in, zâhirî bir sûret olmayıp melekût âlemine ait bâtinî bir sûret mânâsında anlaşılması gerektiğini söylemekle yetinir.[26] Bir başka yerde yani *İhyâ*'nın eleştirisine verdiği dikkat çekici bir cevapta[27] ise, konu ile oldukça fazla ilgilenir ve "kendi sûretinde" ibaresinin "Tanrı'nın sûretinde" şeklinde yorumlanmasının iki açıdan doğru olabileceğini savunur. İlk olarak; eğer "Tanrı'nın sûreti" ifadesi, "Tanrı'nın katında olan bir sûret" mânâsına gelecekse insan, küçük bir âlem ve ufak çapta bir kâinat olarak düşünülebilir. Bu Gazâlî'ye göre tercih edilen görüştür.[28] İkinci olarak; eğer "Tanrı'nın sûreti" ifadesi kendisini karakterize eden bir mânâ taşıyorsa bu, aynen insan gibi O'nun da hayat sahibi olduğu, bildiği ve dilediğine delâlet eder ve bu sıfatların birleşiminin bâtinî sûreti oluşturduğu söylenebilir. Ancak bu durum, bâtinî sûretin Tanrı'nın zâtının bir parçasını veya bir yönünü oluşturduğuna delâlet eder. İşte bu İbn Kuteybe'nin hata yaptığı noktadır ki Gazâlî kendini bundan kurtarabilmiştir. Gazâlî, bu sıfatların hem Tanrı'ya hem de insana ait oldukları söylendiğinde benzerliğin sadece lâfızda kalacağını; aynı şekilde hem Tanrı'nın hem de insanın sûret sahibi olduğu söylenince de benzerliğin yine sadece lâfzî olacağını savunmaktadır. Tanrı'nın sahip olduğu sûretin zâhirî ve gözle görülebilir olduğunu varsaymak şüphesiz antropomorfizm (teşbîh) olacaktır.

Bu anlayış felsefe ve tasavvuftaki "insanın Tanrı sûretinde veya şeklinde olduğu" anlayışının altında yatan sebebe muhaliftir. Dolayısıyla Fahrüddîn er-Râzî örneğinde olduğu gibi, kelâmdaki hâkim eğilimin bunu reddetmek için harcadığı yoğun çabayı dikkate almamız gerekir.[29] Bu red hareketinin gücü ve Gazâlî'nin

[25] *İmlâ*, I, 219 vd. (Buradaki paragrafın tamamı Jabre, *Marife*, 204-206'da yer almaktadır). *İhyâ*'da (IV, 251 vd. ve Jabre, *Marife*, 192 vd.), Gazâlî, insan ile Tanrı arasında bir benzerlik ve bir ilişkiden (münâsebet, müşâkelet), insanın görevinin Tanrı'ya benzemeye çalışmak ve Tanrı'nın ahlâkıyla ahlâklanmak (tahalluk bi ahlâkillâh) olduğunu söyler. Krş. *el-Maksadü'l-esnâ*, kitabın çeşitli yerleri (Jabre, *Marife*, 196-203).

[26] *İhyâ*, IV, 205 (Jabre, 189 vd.).

[27] *İmlâ*, I, 219-222. Paragrafın devamı 171-174'tedir.

[28] Krş. *Mişkâtü'l-envâr*, 34 (tercümesinde 75). Burada Gazâlî, böyle yorumlanması durumunda hadisin gerçek versiyonunun "Rahmân sûretinde" şeklinde olacağını iddia eder. Fakat aynı eserin 7. sayfasında tamamıyla reddetmemek için hadisin "kendi sûretinde" şeklindeki versiyonunu nakleder.

[29] Krş. 4. dipnot. Cüveynî (Gazâlî'nin hocası), *İrşâd*, 93 (tercümesinde 155)'de, Haşeviyye'yi red için, zamirin, beddua edilen adama veya Âdem'e delâlet ettiğini savunur. Daha erken bir dönemde Mu'tezile, teşbihe karşı güçlü bir muhalefet göstermiş ve basit bir sûret anlayışı benimsemiştir (Hayyât, *İntisâr*, 5, 7, 144-148).

tasavvufî bakış açısı ile Eş'arî kelâmcıları arasında hissettiği gerilimin derecesi, içine daldığı tartışmanın ayrıntılarında kendini gösterir. Burada cevaplamamız gereken soru, bu red hareketine neden neticede günü kurtarmak için baş vurulduğudur. Bu noktada İslâm (Hanbelîler hariç) neden Yahudi-Hıristiyan geleneğinden yüz çevirmiştir?

Bu soruya "Tanrı insanın tamamen dışında ve mutlak olarak ondan farklıdır, şeklindeki görüş, temeli itibariyle buna muhalif olan görüşten daha kuvvetlidir" tarzında kolay yoldan bir cevap verilemeyebilir. Eğer Tanrı'nın mutlak farklılığı, bir ele sahip olması ile bağdaştırılabiliyorsa bir sûrete sahip olması ile de kolaylıkla bağdaştırılabilir. Dengeyi "insanın Tanrı sûretinde olduğu" düşüncesinin benimsenmesi aleyhine bozan şey, sûret kelimesi ve bu kelimenin Kur'ân'da kullanılan türemişleridir.

Dikkate alınması gereken iki temel nokta vardır. Birincisi, Kur'ân'da Tanrı'dan musavvir yani "şekil verici", "şekil veren tek varlık" şeklinde bahsedilmesi ve bu "şekil verme" işleminin yaratma ve özellikle de Âdem'in yaratılması ile yakından ilişkili olmasıdır.[30] Buna göre eğer yaratma ve şekil verme işlemleri benzer veya birbirleriyle yakından ilişkili ise, sûret kelimesi "yaratılmış bir şey" izlenimi uyandırır ve dolayısıyla Tanrı için kullanımı uygun olmaz. Dikkate alınması gereken ikinci nokta ise, "sûret" kelimesinin "parçalardan oluşan bir şey"i düşündürme eğiliminde olmasıdır. Çünkü bu kelimenin kullanıldığı bir Kur'ân âyetinde *"Seni istediği sûrette yarattı"* denmektedir.[31] Batılılar sûret kelimesini "birliğin temeli" olarak düşünse de Araplar, muhtemelen bu âyetin etkisiyle, "parçalardan mürekkep bir şey" şeklinde kabul etmiş görünmektedir. Tanrı'nın bir sûrete sahip olması, bu açıdan da uygun olmamaktadır.[32]

Bu spesifik hususun incelenmesi bizi, İslâm düşüncesinde yer alan ve "Tanrı'nın mutlak farklılığı"nı savunanlarla "Tanrı ile insan arasında bir benzerlik olduğunu" iddia edenler arasında yaşanan derin tartışmalardan birine şahit kılmaktadır. Bu çalışma ayrıca bize göstermektedir ki, eğer önceki yorumlar hemen ses getirirse, asırlardır Kur'ân ile ilgili olarak yaşanan değişmez sıkıntılar kesin neticenin tespitinde önemli bir paya sahip olacaktır.

[30] A'râf 7/11; Mü'minûn 40/67 (Teğâbün 64/3); Haşr 59/24; Âl-i 'İmrân 3/4. Beydâvî'nin, bu bölümün başlarında belirttiğine göre, Tanrı'nın yaratması ve sûret vermesi (tasvîr), meleklere Âdem'e secde etmeleri yönünde emir verilmesinden öncedir.

[31] İnfitâr 82/8.

[32] Taftazânî, *Commentary on the Creed of İslâm* (trc. E. E. Elder), 43; Tanrı "sûret verilmiş ve tasvir edilmiş" değildir. Çünkü bu mânâ, nicelik ve nitelik içerir.

TANRI SÛRETİNDE YARATILMA: İSLÂM KELÂMINA DAİR BİR ARAŞTIRMA

CREATED IN HIS IMAGE: A STUDY IN ISLAMIC THEOLOGY

William Montgomery WATT

çev. Hüseyin KAHRAMAN

Most of the Orientalists believe that the Muslim's thought structure developed and took shape in the first two centuries, especially after the conquest of Syria an Iraq. These two countries were the center of science and culture before Islam. After the Islamic conquests, some of ancient dwellers in these countries preserved their beliefs when some of them converted to Islam. There is no doubt that, who converted to Islam transmitted ancient believes in their new lives. Thus, Muslims began to live side by side varied cultures. According to the Orientalists these men who were more cultivated and cultured than Muslims, had greatest share in development and taking shape through basic areas such as Islamic philosophy, mysticism, jurisprudence, theology and hadith. The author is assuming in this article that written in frame of same prejudgements, that some of hadiths were affected by these foreign cultures in sample of the "hadith of Sûrat". He depends in his assumes on the texts' differentiations of same hadith and claims some relation between these differentiations and narrator variations.

المستشرقون عامة يرون أن بنية الفكر الإسلامي عند المسلمين تطورت وتشكلت بخاصة خلال القرنين الاثنين بعد فتح العراق وبلاد الشام. وهذان البلدان كانا مركزين رئيسيين للفنون والثقافة قبل الإسلام. وبعد الفتوحات الإسلامية أن بعض سكان هذين البلدين اعتنقوا الإسلام على مر الزمان في حين أن البعض الآخر منهم حافظوا على دياناتـــهم ومعتقداتـــهم القديمة. ولا شك أن الذين أسلموا من هؤلاء قد حملوا بعض القيم الاعتقادية في دياناتهم القديمة إلى حياتـــهم الجديدة. وهكذا احتك المسلمون بالثقافات المختلفة وبدؤوا يعيشون معها جنبا إلى جنب. ويرى المستشرقون أن هؤلاء نظرا لكونهم أثبت قدما في الثقافة والفنون كان لهم الحظ الأوفر في تكوين وتشكيل الآراء المطروحة في مجال الفلسفة والتصوف والفقه والكلام والحديث. ويدعي المؤلف في هذا المقال الذي تمت كتابتها تحت ضوء الفرضيات المسبقة أن بعض الأحاديث تأثرت بـــهذه الثقافات الأجنبية وأن قسما من الأحاديث نشأ بتمامه من هذه الثقافة الأجنبية، ممثلا في ذلك بحديث "الصورة"، ويبني دعواه هذه على اختلاف الروايات في متون الحديث المروية بطرق عديدة، محاولا ربط الاختلافات في متن الحديث باختلاف الرواة.

BUGÜN YAHUDİLİK'TE AÇIKÇA ORTAYA ÇIKAN BÜYÜK MESELELER NELERDİR?*

Josy EISENBERG
Çev: Sami BAYBAL
Dr., S.Ü.İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Aaraştırma Görevlisi

Eğer Malraux "XXI. yüzyıl ya dinî bir yüzyıl olacak ya da olmayacak" diyebildiyse – yazar tabii ki kehaneti kabul etmektedir – XIX. yüzyılın ikinci yarısının daha ziyade dinî pratikte bir gerilemeyle damgalandığını belirtmek gerekir. Yahudilik, olaylar her ne kadar karmaşık da olsa bundan kurtulamamaktadır, zira Yahudilik merkezkaç güçlerle olduğu gibi merkezcil güçlerle de canlanmıştır.

Hakikatte Yahudiler ikiyüz yıldan beri gerçek bir kimlik krizi geçirmektedirler ki, o krizi bazı ifadelerle kısaca ortaya koymuştuk. Yahudilik bir din midir, bir medeniyet midir, bir kültür müdür, bir halk mıdır, bir ırk mıdır? Bu son nokta dışında, cevap kesin olarak hayırdır! Bu tanımlardan hiçbiri şekil bakımından bir yana atılamaz. Ancak şunları söyleyebiliriz: İnanan Yahudiler için, Yahudilik hemen her şeydir; diğerleri ise bu tanımlardan birini seçerler veya hiçbirini seçmezler.

Bu basit sıralama Yahudi inancının sert çekirdeğinin özgürleşmeden beri ne denli çatladığını açıkça göstermektedir. Burada söz konusu olan inanç krizidir. Oysa bu, Yahudiliğin XX. yüzyılın ikinci yarısında karşılaştığı ilk problemdir, bu kriz yoğunlaşmıştır. O (kriz) Holokost[1]'la trajik bir boyut kazanmıştır. O zamandan beri "Tanrının sessizliği" Yahudi bilincinin temel saplantılarından biri olmuştur. Bilindiği gibi acımasız koşullar altında altı milyon Yahudinin katledilmesi, İsrail'in seçilmiş olma prensibiyle ve dinî edebiyat tarafından yüz defa tekrar edilmiş "Tanrı'nın halkı için beslediği sevginin sürekli olduğu" iddiasıyla güçlükle uyuşmaktadır. Kuşkusuz 1939 yılında Yahudi toplumunun bir kısmı henüz "laik bir hale gelme" yolundaydı ve bunların dinî gelenekle sadece bağlantı dalgaları vardı. Fakat 1945'den sonra soykırım, Yahudilerin büyük bir kısmını bu eğilimden uzaklaştırdı ve onları ya sekülarizasyona ya da Yahudiliğin saf ve basit reddine götürdü. Kuşakların kısmen değişmesiyle, bu yükselen fenomenin yerini apaçık bir çekilmenin aldığı gerçektir. Ne var ki soykırımın sarsıntısı derin olmuş ve insanları sık sık kelimenin tam anlamıyla manevî hayatları aleyhine problemleri ön plâna almaya sevk etmiştir. Kimileri için kriz derinden etkili olmuştur, kimileri için ise iman;

* Bu makale, Josy Eisenberg'in "Le Judaïsme, Paris, 1989" adlı Fransızca eserinin 183-188. sayfaları arasının tercümesidir.

[1] Holokost: Tamamıyla ateşte yakmak suretiyle yapılan bir kurban; tam kurban anlamındadır (bkz. Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, Ankara, 1998, s. 173). "Holokost" (aynı zamanda Felâket, Şoa veya Hurban diye de anılır), Yahudi Diaspora tarihinin ve hattâ çağdaş insanlık tarihinin hiç kuşkusuz en trajik dönemidir (30 Ocak 1933-8 Mayıs 1945). Bu kavramla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. "Holokost", Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 1997, s. 9 vd. (çev. notu).

bunun aksine dikkate değerdir ki, kamplarda sarsılmayan Yahudilerin sayısı çok olmuştur ve sağ kalanlar da tecrübeyle güçlenerek çıkmışlardır.

İkinci büyük mesele - ki bu da yeni değildir - Yahudiliğin ve ideolojilerin karşılaşmasıdır. Yahudilik belli dünya ve insan vizyonu ve bir kurtuluş ekonomisi savunmaktadır; farklı felsefeler de aynı şeyi yapmaktadır. XIX. yüzyıldan beri, Sosyalizm ve Marksizm, bir grup Yahudinin üzerinde büyüleyici bir tesir yapmıştır, hattâ onlar çoğu zaman dinin yerini bile almıştır: İnkılâpçı ve uluslararası Mesihçilik, onlara, peygamberlerin Mesihçiliğinin modern, otantik ve üstelik etkili bir şekli olarak görünmekteydi. Gerçekte, bu kimlik arayışında çoğu zaman varlığın anlamını araştırma ve mevsuk bir var olma kaygısını ifade ediyorum. Yahudiler üç tip kimlikten birini seçmişlerdir: Ya kendi vatanlarının milliyetçisi olmayı seçmişlerdir yani, İsrail dinine mensup Fransız olmayı seçmişlerdir; veya Marksist, Leninist, Troçkici ya da Hümanist Enternasyonalizmi seçmişlerdir. Bunlara göre insanlar, ırklar ve dinler arasındaki bütün sınırları ortadan kaldırmak için mücadele etmek gerekir. Son olarak Yahudi milliyetçisi olmayı seçmişlerdir yani Siyonizmi. Dinî değerler bu üç kategoriden birinci ve üçüncüsünde az veya çok önemli bir yer tutuyorsa da, ikincisinde hiç yer almazlar, çünkü bu kategoride din, uzlaşma faktörü olmadığı gibi bir bölünme faktörü olarak görünür. Bu konuda yeni bir tartışma açmak istemeksizin, sadece şunu belirtmek gerekir ki; enternasyonalist ideoloji ve sol eğilimler her ne olursa olsun 1968 Mayıs'ından bu yana - özellikle Holokost'tan alınan dersler, Batı ülkelerindeki Yahudilerin durumu ve İsrail Devleti'nin varlığı gibi - birçok sebeple Yahudi çevrelerinde belirgin bir gerileme içindedir.

Yahudiliğin meydan okumaya karşılık vermek zorunda olduğu üçüncü mesele ise zamanımızın sosyo-ekonomik ve teknolojik büyük devrimlerdir. Yahudilik öncelikle büyük toplumsal meselelerle sorgulanmıştır. Çekirdek ailenin yeniden tartışma konusu olması, evliliğin azalması, boşanmaların çoğalması, cinsel özgürlük gibi konular daima toplumun temel çekirdeği olarak şekillenen Yahudi ailesi için birçok saldırı anlamına gelmektedir. Ortodoks Yahudiliği[2] evliliğin kutsallığına son derece bağlıdır ve her türlü evlilik dışı beraberliği reddetmektedir. Aynı şekilde Kutsal Kitab'ın iğrenç olarak nitelediği homoseksüelliği de kayıtsız şartsız yasaklamaktadır[3]. Şunu belirtmeliyiz ki, bugün A.B.D.'de onaltı "gay" ve "lezbiyen" toplumu mevcuttur; ancak burada kuşkusuz Yahudi dünyasının tamamı tarafından sert şekilde dışlanmış marjinal bir fenomen söz konusudur. Kürtaj, doğum kontrolü, sun'î döllenme, organ nakilleri, taşıyıcı anneler, ötenazi[4] gibi hayata bağlı

[2] Ortodoks Yahudilik: M.S. 586 yılında I. Mabedin yıkılışından, zamanımıza kadar gelen Rabbinik karakterli Yahudilerdir. Tora ve Talmud eğitimi alan Yahudi hahamlarının gösterdikleri istikamette dinî hayatlarını düzenlemişlerdir. Bugünkü İsrail'de hâkim unsur, Ortodoks Yahudilerdir. Bunlara ve bunların inandığı dinî esaslara Rabbinik veya Rabbânî Yahudilik veya Rabbânî Yahudiler denmektedir. Bkz. Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Konya, 2005, s. 801 (çev. notu).

[3] Bkz. Levililer, 18/22; 20/13 (çev. notu).

[4] Ötenazi (Euthanasie): Acı çekmeden, eziyetsiz ölüm; (onulmaz hastalık vb. gibi durumlarda) öldürmeye izin verme. Bkz. Tahsin Saraç, Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük, İstanbul, 1990, s. 558 (çev. notu).

diğer büyük sorunlar her gün Yahudi ahlâkını sorgulamaktadır. Şüphesiz bu konuların tamamında hahamların Katoliklere göre genellikle daha liberal görüşleri vardır. Meselâ Talmud[5]'un hahamları kesinlikle tedavi amaçlı kürtaja izin vermişlerdir. Şayet anne tehlikedeyse annenin hayatı her zaman cenininkinden önce gelir. Bununla birlikte Yahudiliğin ne kadar doğumdan yana olduğunu sık sık gösterdik; o halde hahamlar - görüşler zaman zaman bölünse de - özellikle ister hayata, ister insana saygıya, isterse ölümden sonra cesede saygıya karşı olabilecek her türlü saldırıyla meşgul olmuşlardır: Dolayısıyla, ötenazi her yakma olayı gibi şiddetle reddedilmiş olarak kalmıştır.

Dinlerini yaşamak isteyen Yahudilerin başına ciddî problemler açan, teknolojinin öbür yüzüdür: Günlük hayatta elektriğin, elektroniğin ve enformatiğin artan rolü Şabat[6] ve bayramlara uymayı bazen zorlaştırmaktadır. Burada çok önemli sorunlar yoktur ama birçok küçük sorun söz konusudur: Giriş kapısı, değiştirme yetkisi sizde olmayan bir şifreyle açılıp kapanan veya kapılarına elektronik bir sistemle kumanda edilen bir binada oturuyorsanız, Şabat esnasında, evinize nasıl döneceksiniz? Bu problemler - Ortodoks Yahudiler'in şöyle veya böyle mükemmelce hallettikleri - ne kadar önemsiz gibi görünseler de insan hayatını genellikle zorlaştırmakta ve çok sayıda Yahudiyi içtihat istemeye götürmektedir.

Toplumun bu çeşitli meselelerine, biri, özelde toptan göçlerin sıklığı ve Yahudi toplumlarının göçü; diğeri, genelde günümüzün ekonomik krizlerine bağlı olan iki faktörün bir araya gelmesinden kaynaklanan fakirliği de eklemek gerekir. Diğer bir deyişle, Yahudi kurumları, mülteci sorunu ve "yeni fakirler"in sorunlarıyla uğraşmak zorundadır. Avrupa'da, A.B.D.'de ve İsrail'de hayatlarını yeniden kurmak isteyen her kökenden sayısız Yahudi - ölüm kamplarından kaçan Yemenli, Iraklı, Mısırlı, Kuzey Afrikalı, Doğu ülkelerindeki Yahudiler - maddî sıkıntı içindedirler, "yeni fakirler"in sayısı da durmadan artmaktadır. Çoğu dramatik ölçülerde olan bu sosyal meselelere çözüm getirmek, Yahudi toplumlarının önemli meşgalelerinden birini teşkil etmektedir ve onların enerjilerinin ve kaynaklarının önemli bir kısmını tüketmektedir.

[5] Talmud: Yahudilerin kutsal kitap külliyatının sözlü dinî edebiyattan oluşan kısmına Talmud denilmektedir. "Öğrenim" anlamına gelen Talmud, Tevrat'ın şifahî bir yorumu olarak değerlendirilmiştir. Talmud, başlangıçta yazılı değildir. Ancak M.S. II. yüzyılda Yahuda Ha-Nasi tarafından derlenmiştir. Geniş bilgi için bkz. Sami Baybal, İbrahimî Dinlerde Mesih'in Dönüşü, Konya, 2002, s. 39'daki dipnot kısmında söz konusu terim ile ilgili olarak zikredilen açıklama ve kaynaklar; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 738-740 (çev. notu).

[6] Şabat: İbranîce "istirahat etmek" anlamına gelen "Shabbat" kelimesinden gelmektedir. Haftanın yedinci günüdür. Bu günü kâinatın yaratıcısı ilân etmiştir. Cumartesi günü Yahudiliğe göre "Rabbin günü"dür. Rabb, o gün yaratılışı bitirmiştir. Bunun için Şabat kelimesi "durdurmak" anlamına da gelmektedir. Yahudi geleneğine göre bugüne herkes saygı göstermelidir. Bugün bütün faaliyetler durdurulmalıdır. Yahudilik'te bu günün, hem dua ve ibadet hem de insanların ve hayvanların dinlenmesi günü olduğu (Çıkış, 31/13-17; Tesniye, 5/14) düşünülür. Bu kavramla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 655; Yahudilikte Kavram ve Değerler, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 1996, s. 180-189; Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, s. 350 (çev. notu).

Bütün bunlar kadar kaygı verici ve harekete geçirici ve aynı zamanda can sıkıcı olan bir diğer konu da Sovyet Rusya Yahudileri'dir. Genel olarak nüfuslarının iki buçuk milyonla üç milyon arasında olduğu düşünülür. Diğer bir ifadeyle, bunlar demir perdenin Yahudi birliğinden ve aynı zamanda Yahudi kültüründen ve pratiğinden ayırdığı önemli bir Yahudi topluluğudur. Her iki topluluk da engel ve yasaklarla karşı karşıya gelmiştir. Bugüne gelinceye kadar, Sovyet Rusya Yahudileri için İbranîce öğrenmek, dinî eğitim almak ve ritüelleri yerine getirmek neredeyse imkânsız gibidir. Bununla birlikte, Sovyetler Birliği'nde kaydedilen son reformlardan bu yana, olayların değişmekte olduğu söylenebilir; ama, büyük ölçüde İsrail-Arap çatışması ve Sovyet Rusya ile İsrail Devleti arasındaki diplomatik ilişkilerin yeniden başlaması konusunda ortaya çıkan gelişmelere bağlı olan bu değişmenin alanı, güvenilirliği ve sürekliliği konusunda bir karara varmak zordur.

BUGÜN YAHUDİLİK'TE AÇIKÇA ORTAYA
ÇIKAN BÜYÜK MESELELER NELERDİR?

WHAT ARE THE CONSPICIOUS PROBLEMS IN MODERN JUDAISM?

Josy EISENBERG
Çev. Sami BAYBAL

In fact, the Jews have been experiencing an identity crisis for two centuries in real sense. The first problem which Judaism faced in the second half of the 20th century is the crisis of belief. The second serious problem is the conflict of ideologies in Judaism. The third challenge which Judaism had to respond to is immense socio-economic and technological revolutions of the age.

ما هي المسائل الكبرى التي تظهر في اليهودية اليوم؟

في الحقيقة يتعرض اليهود لأزمة ذاتية منذ مائتي سنة. وأول مشكلة تعرضت لها اليهود في النصف الثاني من القرن العشرين هي الأزمة الاعتقادية، والمشكلة الثانية الكبيرة هي التراع بين الأيدلوجيات اليهودية، وأما المشكلة الثالثة التي اضطرت اليهود للتصدي اليها هي التطورات التي تحققت قي ميادين التكنلوجيا والعلوم والاقتصاد في يومنا الحاضر.

JAİNİZM

Galip ATASAĞUN
Yrd. Doç. Dr., S.Ü.İlahiyat Fakültesi
Dinler Tarihi Öğretim Üyesi

A. GİRİŞ

Dünya nüfusunun % 0.06'sının bağlı olduğu Jainizm, Hindistan'da yaklaşık M.Ö. VI. yüzyılda ortaya çıkan ve Hinduizm'den ayrılan dini cereyanlardan birisidir.[1] Millî bir din ve millî bir karaktere sahip olmakla birlikte bazı Dinler Tarihçileri onları, Hinduizm'in bir mezhebi veya tarikatı olarak görmüşlerdir.[2] Müntesipleri yaklaşık üç veya dört milyon kadardır. Bunların büyük çoğunluğu, Hindistan'da; Gucarat, Rajasthan ve Uttar Pradesh'te bir kısmı da güneyde Mysore bölgesindedir.[3] Jainizm M.Ö. VIII. yüzyıla kadar geri giden ve 23. Tirthankara Parsva (Parshvanatha)'ya dayanan bir geçmişe sahiptir. Parsva'nın ortaya attığı düşünceler 24. Tirthankara olarak kabul edilen Guru Vardhamana Jnatriputra yani Mahavira tarafından sistemleştirilmiş ve dinî hareket hâlini almıştır.[4]

Bu dinî hareket, aslında Hindu toplumu içinde ortaya çıkan reformcu mezheplerden birisidir ki, M.Ö. VI. yüzyılda Hinduizm'de iki temel reform hareketi görülmüştür; her ikisi de daha sonraları farklı dinler olarak telakki edilmiştir: Bunlar Jainizm ve Budizm'dir. Her ikisi de alışılmış anlamda mevcut tanrı kavramına karşı bir reaksiyon özelliğine sahiptir. Her ikisi de, tanrıların yardımına başvurmaksızın Samsara (tenasüh-ruh göçü) Çarkı'ndan kurtulmayı ve *moksha*'yı kazanmayı hedefleyen dinî hareketlerdir. Jainizm, Budizm'den tarih itibariyle daha öncedir. Doğrusu Jainizmin başlangıcı, M.Ö. VI. yüzyıldan biraz daha gerilere gider.[5]

Jainizm, Brahmanlara, onların âyin usullerini hafife almakla birlikte; umumî ruh göçü teorisinden esinlenmiştir. Jainizm, Brahmanların otoritesine karşı bir mukavemet, politeizme, çok katı kast sistemine ve kanlı kurbanlara karşı bir reak-

[1] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, Dinler Tarihi, Editör: Nuray Serter, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, Eskişehir, 1993, s. 61.

[2] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 61; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, Ocak Yayınları, Ankara, 1997, III. Basım, s. 106; Osman Cilacı, Günümüz Dünya Dinleri, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1995, s. 176.

[3] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 61; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Nüve Kültür Merkezi, Konya, 2005, s. 347, "Jainizm" maddesi.

[4] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 61; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 107; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 347, "Jainizm" maddesi; Ahmet Güç, Çeşitli Dinlerde ve İslâm'da Kurban, Düşünce Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 98.

[5] Charles S. Braden, "Jainism", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 384-385; Louis Renou, Hinduizm, Tercüme: Maide Selen, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993, s. 33.

siyon sergilemektedir.[6] Jainler, insanların eşitliğine inanıyor ve bunu kast ayrımı yapmaksızın, herkesle yemek yiyerek ispatlamaya çalışıyorlardı.[7] Jainizm, Vedaların otoritesini inkar etmiş ve bu yüzden Brahmanlar tarafından heretik (sapık) olarak telakki edilmişlerdir.[8]

Jainizm, Budizm gibi monastik yani manastır hayatının ağırlık kazandığı bir dindir.[9] Jainizm'de zühd hayatı çok önemli bir yer tutar. En ufak bir böceği incitmemeye aşırı derecede özen gösterirlerken, kendi nefislerine işkenceye kadar varan uygulamalar yaparlar.[10]

Jainizm, Brahmanların etkisine ve bazı Hint düşünce sistemlerine karşı olarak ortaya çıkmasına rağmen, Hint düşüncesinin genel çerçevesini ve bazı mabed âyinlerinde Brahmanların rolünü kabul etmektedir.[11]

Geleneksel olarak Jainizm'de kurtuluş, insanın kendi çabasıyla kazanılan bir şeydir. Bu da temel olarak zahitlik prensibiyle mümkündür. Üç cevher; Bilgi, İnanç ve Doğru Davranış, nihai kurtuluş olarak vurgulanmıştır. Diğer Hindu gruplardan daha ziyade, onlar *Ahimsa* (şiddetsizlik)'ya yani zarar vermeme prensibine önem verirler[12], her türlü canlıyı öldürmeyi yasak etmişlerdir. Bundan dolayı hayvancılık ve ziraatçılıktan uzak durarak tahsil ve iş hayatını tercih etmişlerdir. Beslenme rejimleri oldukça sıkıdır. Beslenmeleri için biraz meyve ve sebze yeterlidir. İyi bir Jainist, içtiği suyu, aldığı havayı süzmek zorundadır. Bunun için ağız ve burunlarını küçük bir *muslin* (bez)'le kapatır, en küçük bir canlıyı bile öldürmemek için yolda yürürken dalları yumuşak bir süpürge ile yürüyecekleri yerleri süpürürler.[13]

Jainist mabedler, Hindistan'daki sayısız mabedlerin en dikkat çekici ve şatafatlıları arasındadır.[14] Jainist cemaat; keşişler ve laiklerden oluşmuştur. Dürüst ve sade bir hayat sürmeyi prensip edinen Jainistler, ancak kendi dinlerine uyanların ölümsüzlüğüne inanırlar. Onlara göre kainat ebedidir, yaratılmamıştır. Cennet ve Cehennem vardır. Jainist cemaatin idaresi rahip ve rahibelerin elindedir.Mabedteki ibadetler, rahipler tarafından değil, halk tarafından idare edilir.

[6] Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, s. 108; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 61; Baki Adam-Mehmet Katar, Dinler Tarihi, Editör: Mehmet KATAR, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim FakültesiYayını, Eskişehir, 1999, s. 27; Osman Cilacı, Dinler ve İnançlar Terminolojisi, Damla Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 185, "Jainizm" maddesi.

[7] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 61.

[8] Hermann Jacobi, "Jainism", Encyclopedia of Religion and Ethics (I-XIII), Editör: James Hasting, New York, 1951, VII/465; E.E. Kellett, A Short History of Religions, London, 1948, s. 412; Louis Renou, a.g.e., s. 33.

[9] Hermann Jacobi, "Jainism", VII/465.

[10] Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, s. 108; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s.347, "Jainizm" maddesi.

[11] Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 108.

[12] Charles S. Braden, "Jainism", s. 385.

[13] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 67; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 108; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 347, "Jainizm" maddesi; Ahmet Güç, a.g.e., s. 100.

[14] Charles S. Braden, "Jainism", s. 385.

İbadet esnasında Tirthankaralarla ilgili ilahiler söylenir. Bazen Hindu tanrılarına tövbe ve ibadet ederler. İçki kullanmazlar.[15]

Jainizm daha çok asiller ve halk arasında yayılmış[16], kesinlikle geniş bir yayılım gösterememiş, yalnızca güçlü olduğu noktalarda tutunabilmiştir. Sonra büyük kıyımların yaşandığı Shivacı ve Vishnucu akımların yeniden canlandığı XII. yüzyıla doğru gerilemiş ve Hinduizm üzerinde pek etkili olamamıştır.[17]

B. TARİHÇE

Jainizmin başlangıcıyla ilgili dokümanlar karmaşıklık ifade etmektedir. Mahavira'nın ölüm tarihi yani Nirvana'ya girişi M.Ö. 527-526 yıllarına tekabül etmektedir ki, geleneksel Jain takviminin başlangıç noktasını oluşturur; fakat bazı bilim adamları Mahavira'nın ölüm tarihini yaklaşık yüz yıl daha geç hesaplarlar (M.Ö. 427-426). Ne de olsa Jain topluluğu sadece Mahavira tarafından kurulmamıştır. Daha doğrusu, onun müntesipleri, 23. Tirthankara Parsva'nın takipçileri ile karışmışlar, yeniden yapılanmışlar ve reformlar bunu takip etmiştir. Onbeş emir eski kanunlara ilave edilmiştir. Günah çıkarma ve pişmanlık pratikleri, çıplaklık, dini yeminler etmek Mahavira'nın müntesipleri arasında tavsiye edilir olmuş, gerçi çıplaklık Parsva'nın müntesipleri üzerinde pek tesirli olmamıştır.[18]

Rahiplerin davranışlarındaki bazı farklılıklar kabul edilmekle beraber münakaşalar, M.Ö. IV. yüzyılın sonlarında bir artış göstermiştir. Rivayet edildiği üzere, bir kıtlık sonrası, çeşitli dini gruplar XI. âcarya (dinî lider) Bhadrabahu'nun başkanlığında güneye göç etmek zorunda kalmışlardır. Sonuçta M.S. 79 yılında Jainist cemaat iki ana mezhebe ayrıldı: *Digambaralar* "Hava giyinenler-Çıplaklar" ve *Shvetambaralar* "Beyaz giyinenler". Bu bölünme ile birlikte doktrin her iki grup içinde belirginleşti. Ana doktrinlerdeki önemli kararlar Shvetambalar ve Digambaralar tarafından açıklanmıştır.[19] Diğer taraftan epigrafik ve literatür kayıtları bu dini grupların (*gana*) hâlâ var olduğunu ispat etmektedir. Bu gruplar dal (*sakha*)'lara ve okul (*kula*)'lara tekrar bölünmüştür.[20]

Mahavira'nın cemaatinin dikkate değer organizasyonu, yoksul ve fakirler için sabit bir tesis ve müntesiplerinin devamlılığıyla ispat edilmiştir. Mahavira, rahip ve rahibeler topluluğunun idaresini, onbir baş havarisine veya *ganadharalara*

[15] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 61, 65-66; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 110-111; Osman Cilacı, Günümüz Dünya Dinleri, s. 176.

[16] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 62; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 107; Osman Cilacı, Günümüz Dünya Dinleri, s. 176.

[17] Louis Renou, a.g.e., s. 33.

[18] Colette Caillat, "Jainism", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), Editör: Mircea Eliade, New York, 1987, VII/507.

[19] Mircea Eliade, A History of Religious İdeas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, Translated: Willard R. Trask, Chicago, 1978, II/227; Geoffrey Parrinder, World Religions From Ancient History to The Present, New York, 1983, s. 243; Colette Caillat, "Jainism", VII/507; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2002, II. Basım, s. 78; A. Hilmi Ömer Budda, Dinler Tarihi, Vakit Gazete-Matbaa Kütüphane, İstanbul, 1935, s. 124-125.

[20] Colette Caillat, "Jainism", VII/507.

emanet etmiştir. Bu onbir havarinin reisi Gautama Indrabhuti idi.[21] Onun meslektaşı Sudharman'ın kendi öğrencisi Jambu'ya Mahavira'nın sözlerini ve telkinlerini öğrettiği söylenir. Böylece Shvetambaraların kutsal kitap külliyatı, dinî lider (*âcarya*)'lerin kesilmeyen bir silsilesiyle Shudharman'a kadar geri gider.[22]

Kutsal metinlerin tarihi, onları unutulmaktan koruma çabaları doğrultusunda daha da ileri götürülür. Bunun sonucu olarak Mahavira'dan yaklaşık iki asır sonra Pataliputra yani bugünkü Patna'da bir konsil toplanmıştır. Bu konsilde, Jain geleneklerinde en son *Purvas* olduğu ittifakla kabul edilen Bhadrabahu büyük bir rol oynamıştır. Diğer konsiller daha sonra Shvetambaralar tarafından toplanmıştır. Bunların en önemlisi olan ve Kathiawar'da-Gujarat'ta M.S. V. yüzyılın ikinci yarısında toplanan Valabhi Konsili'nde kapanışta kutsal metinlerin birçok el yazması çoğaltılarak, Jainist cemaate dağıtılmıştır. Mamafih, Digambaralar bu külliyatın güvenirliliğini inkar ederek, bunun yerine önceki kanonik tezlerin güvenirliğini kabul etmişlerdir.[23]

Mahavira'dan sonra Jainist cemaat Magadha (Bihar)'dan batıya ve güneye uzun bir kervan yoluyla göç etmişlerdir. Jainistler, sayısız yöneticinin yardımını ve teveccühünü gördüklerini açıklamışlardır. Her ne kadar mübalağa söz konusu ise de Jainler, Mahavira'nın çağdaşı Magadha Kralı Bimbisara ve sonra Bhadrabahu'yu takip ederek, Sravana Belgola Köyü'nü kuşbakışı gören tepelerden birinde ölümüne oruç tuttuğu söylenen Maurya İmparatoru Candragupta Maurya'yı da içeren prensler tarafından desteklenmişlerdir. M.S. V. yüzyılda Digambaralar Deccan'da özellikle de Karnataka'da etkili olmuşlardır. Ganga Rastrakuta ve diğer hükümdar sülalelerin yönetimi altında Jain kültürü şüphesiz gelişmiştir. Şimdi yok olmuş olan ve aralarında çok meşhur Yapaniya Mezhebi'nin de olduğu sayısız mezhepler kurulmuştur. Bununla birlikte M.S. X. Yüzyılda Vaisnavizm ve Saivizm, Tamil bölgesinde Jainizmi ezmiştir ve M.S. XII. yüzyılda ise onlar Karnataka'da olduğu gibi Jainizm üzerinde zafer kazanmışlardır. Shtevambaralara gelince; onlar özellikle Gujarat'ta başarılı olmuşlardır. Orada onların ünlü din âlimlerinden biri olan Hemacandra (1089-1172), Calukya Kralı Kumarapala (1144-1173)'ya hizmet etmiş ve krallık bünyesinde bazı Jain kurallarını uygulamıştır. Gerileme, onun ölümünden hemen sonra başlamış ve Müslümanların fethiyle hız kazanmıştır. Jainist faaliyetler, onun ölümüyle durmamıştır. Şimdiki Rajasthan'daki Abu Dağı üzerinde mükemmel mabedler inşa edilmiştir. Çeşitli reformist mezheplerin ortaya çıkması, Shvetambaraların canlılığını kanıtlamaktadır. Moğol Hükümdarı Ekber Şah (1555-1605) zamanında bile Jain doktrini başarılı olmuştur. Bu mezheplerden bazısı daha uzun ömürlü olmuştur. 1653 yılında kurulmuş olan *Sthanakvasin* ve 1761 yılında kurulmuş olan *Terapanthine* mezhepleri, heykellere

[21] Colette Caillat, "Jainism", VII/507; Colette Caillat, "Mahavira", The Encyclopedia of Religion (I-XVI), Editör: Mircea Eliade, New York, 1987, IX/129; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, Dinler Tarihi Sözlüğü, Tercüme: Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 74; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 78.

[22] Colette Caillat, "Jainism", VII/507.

[23] Colette Caillat, "Jainism", VII/507; Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/227; S. Krishna Saksena, "Jainism", Encyclopedia Britannica (I-XXIII), Editör: Warren E. Preece, Amerika, 1965, XII/846; Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2002, IV. Basım, s. 188.

ve mabed ibadetlerine olan güçlü muhalefetleriyle bilinirler ve şimdiki *Anuvrata* hareketi, Terapanthin rahip âcarya Sri-Tulsi tarafından 1949 yılında kurulmuştur.[24]

Jain topluluğu asla ilk ihtişamını kazanamamıştır. Jainler, günümüzde tamamen gözden kaybolmamıştır. Digambaralar; Maharashtra ve Karnataka'da ve Shvetambaralar Penjab, Rajasthan ve Gujarat'da varlıklarını sürdürmektedirler. Jainist iş adamları genellikle Hindistan'ın ana şehirlerinde ve aynı zamanda Hindistan'ın dışında birçok yerde aktif olarak faaliyetlerini yürütmektedirler.[25]

C. KURUCUSU VARDHAMANA JNATRIPUTRA (MAHAVİRA-JİNA)'NIN HAYATI

İlk Tirthankara Rsabha geleneklere göre Jainizmin kurucusudur; fakat onun ismi Veda'larda geçmesine rağmen, Purana'larda onunla ilgili bilgiler çok daha azdır.[26] Jainizmin kurucusu Vardhamana Jnatriputra (Mahavira-Jina) olarak gösterilirse de, aslında Jainizm, 23. Tirthankara olan Parsva (Parshvanatha)'ya (M.Ö. VIII. yüzyıl) kadar geri giden bir geçmişe sahiptir. Parsva, *Nigantha* (Sanskritçe Nirgrantha; Prakritçe Nigganta) (bağımsızlar, azad olanlar, kurtuluşlar yani Karma faaliyet, iş ve eserinin bağlarından çözülmüş olanlar,bekârlar) Mezhebi'nin kurucusu olarak bilinir. Vardhamana'dan 250 yıl önce yaşadığı söylenen Parsva'nın tarihi bir şahsiyet olduğu, kabul edilmektedir. Bu sebeple, Jainizmin bu zat tarafından kurulduğu söylenilerek, bu hareketin başlangıcı M.Ö. 850 yıllarına kadar geri götürülmektedir. Her ne kadar Jainizmin M.Ö. VI. yüzyılda Vardhamana tarafından kurulduğunu söyleyenler varsa da, bu tarihin, bu dinî hareketin başlangıcını değil, Parsva tarafından ortaya konulan doktrinin, Vardhamana tarafından ıslah edilmek suretiyle geliştirilerek sistemleştirildiği ve tekrar önem kazandığı devreyi gösterdiğini ileri sürenler de olmuştur. Bundan dolayı, Vardhamana önceleri bu dinî hareketin kurucusu olarak görürlerken şimdi ise reformcu olarak nitelendirilmektedir.[27]

Benares'te doğduğu kabul edilen ve Benares'li bir kralın oğlu olan Parsva'ya "*Parshvanatha*" (Muzaffer) adı verilmiştir. Parsva 30 yaşlarında dünya hayatını terk etmiş, her şeyi öğrenip, bilgeliğe ulaşmış ve vaaz etmeye başlamış, sekiz cemaat kurduktan sonra, M.Ö. 776 yılında yüz yaşında bir dağ başında ölünceye kadar aylarca perhiz yapmıştır. Parsva, hâlâ günümüzdeki Jainlerin kült ve mitolojisindeki istisnai yerini muhafaza etmektedir. Parsva, Vardhamana ve Budda'nın hayat hikayelerindeki büyük benzerlikler dikkat çekmektedir. Her üçü de Ksathriya (Prensler-Askerler) Kastı'na mensuptur.[28] Jainist kaynaklara göre

[24] Colette Caillat, "Jainism", VII/507-508.

[25] Colette Caillat, "Jainism", VII/508.

[26] S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846.

[27] S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846; Annemarie Schimmel, Dinler Tarihine Giriş, Güven Matbaası, Ankara, 1955, s. 176; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 107; A. Hilmi Ömer Budda, a.g.e., s. 120-121.

[28] Mircea Eliade, A History of Religious İdeas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/85; S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846; E. Royston Pike, "Jainism", Encyclopedia of Religion and Religions, London, 1951, s. 203; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 107.

Parsva'nın kurduğu dinî harekette; öldürmemek (*ahimsa*), hakikati-doğruyu söylemek (*suntra*), çalmamak (*asteya*) ve affedici olmak ana kurallar idi.[29]

Günümüzde büyük bir çoğunluğa göre Jainizmin kurucusu olarak kabul edilen Vardhamana Jnatriputra (Mahavira-Jina)'nın hayatını şu şekilde özetleyebiliriz:

M.Ö. VI. yüzyılda Doğu Hindistan'da vaaz eden sayısız filozof ve din öğreticilerinden biri de Jainizmi sistematize eden ve onun kurucusu olarak farz edilen Vardhamana'dır. Ona, ailesi tarafından Vardhamana (muvaffak olmuş-başarılı olmuş[30], mutlu[31], artan-çoğalan-büyüyen[32], kendiliğinden artan-fazlalaşan[33]) ismi verilmiştir. Tanrılar onu, korku ve tehlike karşısında ayakta durmasından dolayı "*Mahavira*" (Büyük Kahraman) olarak isimlendirmişlerdir.[34] Ayrıca ona bilgeliğe ulaşarak kurtuluşa ermesi ve insanî ihtiraslarından kurtulması sonucu "*Jina*" (Fatih-Muzaffer-Galip) isminin de verildiğini görüyoruz.[35] Bundan dolayı onun müridleri Jainler olarak isimlendirilmiş ve bu dini harekete de Jainizm denilmiştir.[36] Bu unvanlardan başka Budist metinlerinde Vardhamana'dan "*Nataputra*" (Nata'ların Oğlu) olarak söz edilmektedir.[37]

Vardhamana'nın mitik biyografisi Shvetambara geleneğinin merkezinde yer almış ve Hint kutsal şahsiyet (*mahapuruşa*) paradigmasına uygun olarak şekil değiştirmiştir. Vardhamana, Bihar'da bir Brahmanın eşi Devananda'nın rahmine düşer, ancak bir krallık ailesinde dünyaya gelsin diye, Tanrı İndra tarafından embriyonu, Magadha'nın hükümdarlık eden ailelerine akraba olan Vaisali'li bir prenses olan Trisala'nın rahmine transfer edilmiştir.[38] Bu husus Shvetambara kutsal metinlerinde ve minyatürlerinde bu şekilde tasvir edilmiştir. Bu olay Krishna hikayesini hatırlatmaktadır ki, Digambaralar tarafından reddedilmiştir. Görüldüğü gibi,

[29] A. Hilmi Ömer Budda, a.g.e., s. 121.

[30] Colette Caillat, "Mahavira", IX/128; Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Budda to the Triumph of Christianity, II/86.

[31] Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 73.

[32] E. Royston Pike, "Mahavira", Encyclopedia of Religion and Religions, London, 1951, s. 240.

[33] Osman Cilacı, Dinler ve İnançlar Terminolojisi, s. 377, "Vardhamana" maddesi.

[34] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/128.

[35] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/86; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 73; Charles S. Braden, "Mahavira", An Encyclopedia of Religion, Editör: Vergilius Ferm, New Jersey, 1959, s. 463; Colette Caillat, "Jainism" maddesi, s. 507; S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846; Felicien Challeye, Dinler Tarihi, Tercüme: Samih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İstanbul, trz., s. 63; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 107; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 62; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 78; Jean Varenne, "Hinduizm", Din Fenomeni, Tercüme: Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1993, s. 316; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 188; Annemarie Schimmel, a.g.e., s. 176; Mehmet Taplamacıoğlu, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi, Güneş Matbaacılık, Ankara, 1966, s. 157-158; Baki Adam-Mehmet Katar, a.g.e., s.27; Ömer Rıza Doğrul, Yeryüzündeki Dinler Tarihi, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1958, II. Basım, s. 92.

[36] Mircea Eliade-Joan P. Couliano, a.g.e., s. 73; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 62; Baki Adam-Mehmet Katar, a.g.e., s.27.

[37] S. Krishna Saksena, "Jainism" maddesi; XII/846; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 62; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 347, "Jainizm" maddesi.

[38] Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 73-74; Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/128; Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/85; Hermann Jacobi, a.g.md., VII/466.

Jainizmin iki mezhebi olan Shvetambaralar ve Digambaraların 24. Tirthankara Vardhama'nın biyografisinde anlaşamamaktadırlar.[39] Vardhamana'nın ana rahmine düşüşü annesinin görmüş olduğu ondört veya onaltı uğurlu rüyaya dayandırılmaktadır ki, Trisala bu rüyalarında beyaz bir fil, beyaz bir boğa, bir aslan, Tanrıça Sri, dolunay, doğan güneş, süt okyanusu v.s. görmüş, bu rüyalar sık, sık Jain literatüründe dile getirilmiş, elyazmalarında ve mabedlerde de tasvir edilmiştir.[40] Vardhamana ana rahmine düştükten hemen sonra, söylendiğine göre gerek kendisinde gerekse etrafında büyük değişme ve gelişmeler olmuştur.[41]

Vardhamana'nın babası Siddhartha bir rivayete göre Licchavis Kabîlesi'nin[42], diğer bir rivâyete göre ise Nata[43] veya Naya Kabîlesi'nin[44] reisidir ve Ksathriya (Prensler-Askerler) Kastı'na mensuptur.

Rivayet edildiğine göre; Vardhamana, daha ana rahmindeyken "*ahimsa*" pratiklerine başlamış ve çok dikkatli imiş, annesine hiç ızdırap vermemiş, hatta anne ve babası ölmeden, dünyadan feragat etmemeye yemin etmiştir. Onun doğumu evrensel sevinç ve cömertlik sebebi olmuştur.[45]

Jainlere göre Vardhamana, M.Ö. 599 yılında, günümüzde Patna olarak bilinen Bihar'ın 27 mil kuzeyinde şimdi Basarh olarak bilinen Vaisali şehrinin yakınında Kundagrama Köyü'nde, Siddharta ve Trisala'nın ikinci erkek çocuğu olarak doğmuştur.[46] Bir dizi prophetik/İlhamî rüya ile bir kurtarıcının yani *cakravartin*'in doğumu her iki anneye de müjdelenmiştir. Tıpkı Budda ve Zerdüşt'ün doğumunda olduğu gibi Vardhamana'nın doğum gecesi büyük bir aydınlık olmuştur.[47] Batılı bilim adamlarının hesaplamalarına göre ise, onun doğumu, belki de elli yıl sonra yani M.Ö. 549 yılında vuku bulmuştur.[48]

Vardhamana, bir prens gibi yaşamış ve prens eğitimi almıştır. Ailesi, 23. Tirthankara (literatürde: "Nehirden geçit bulanlar", başka bir deyişle "Yol açıcılar", "Kurtuluş habercileri") ve "Pontifex" (Köprüler yapan) Parsva'nın doktrinini takip ediyordu. Bu yüzden Vardhamana, Parsva'nın dinî kurallarına göre yetiştirilmiştir.[49]

[39] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/128-129.

[40] Colette Caillat, "Mayhavira" maddesi, IX/129; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 74.

[41] Colette Caillat, "Mayhavira" maddesi, IX/129.

[42] Charles S. Braden, "Mahavira" maddesi, s. 463.

[43] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 62; A. Hilmi Ömer Budda, a.g.e., 121.

[44] S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846.

[45] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129.

[46] Helmuth von Glasenapp, "Mahavira, Vardhamana Jnatriputra", Encyclopedia Britannica (I-XXIII), Editör: Warren E. Preece, Amerika, 1965, XIV/630;Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/128; S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846; E. Royston Pike, a.g.e., s. 240, "Mahavira" maddesi; Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 242; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 62; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 347, "Jainizm" maddesi; A. Hilmi Ömer Budda, a.g.e., s. 121.

[47] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/85-86.

[48] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/128.

[49] Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 74; Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129; A. Hilmi Ömer Budda, a.g.e., s. 121.

Shvetambaralara göre Vardhamana, Prenses Yashoda ile evlenmiş ve ondan Anojya isimli bir kız çocuğu olmuştur.[50] Vardhamana'nın damadı Jamali, Jainizmdeki ilk bölünmenin sorumlusu olarak görülmüştür.[51] Digambaralar ise Vardhamana'nın böylesi dünyevi bağlarının olmadığını söyleyerek onun bekâr olduğunu iddia etmişlerdir.[52]

Vardhamana, 30 yaşında iken, anne ve babasını kaybetmiş, abisi Nandivardhana'nın iznini alarak, sahip olduğu bütün mal ve mülkünü dağıtmış, evini, karısını ve çocuğunu terk ederek Jina Parsva geleneğine göre dilencilik yoluyla çok katı bir zühd hayatı yaşamaya karar vermiş, dünyadan ferağat ederek, rahiplik elbisesi giymiş ve rahiplik işareti olarak, saçından beş perçem koparmıştır. Bu olay genellikle Jainist tasvirlerde, Tanrı İndra'nın Vardhamana'nın sadakatle kopararak, elinde tuttuğu saçlarını kabul ederken tasvir edilmiştir. Vardhamana gezginci ve katı bir zühd hayatı (sramana) yaşadı, yiyecek için dilendi. Dört aylık Muson Yağmurları dönemi hariç Ganj Vadisi'nin doğu bölgesinde bir yerden diğerine seyahat etti. Digambaralara göre Vardhamana derhal süslü elbiselerini çıkarmış ve çıplak olarak dolaşmaya başlamıştır. Halbuki Shvetambaralar bunun feragat olayından sadece onüç ay sonra olduğuna inanırlar. Böylesi tartışmalar farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum, kutsal hayatta çıplaklığın önemiyle ilgilidir. Vardhamana, Parsva'nın öğretilerini yenilemiş ve tamamlamıştır. Vardhamana'nın dünyaya bağımlılıktan kurtulma maksadıyla üzerindeki elbiselerini çıkarıp tamamen çıplak olarak dolaşması, Parsva tarafından ikame edilen gelenekten onu ayıran bir yeniliktir ki, bu durum daha sonra takipçileri tarafından örnek olarak alınmış ve Jainizmin iki ana mezhebinden biri olan Digambaraların bir işareti haline gelmiştir.[53]

Vardhamana otuz ay murâkabe egzersizlerinden sonra yaklaşık onüç yıl, az yiyip-içmeye, az uyumaya, nefsî arzularını engellemeye, dünya zevklerine sırt çevirmeye kendisini vermiştir. Jainizmin her iki mezhebi de Vardhamana'nın, yaşayan varlıklara karşı işlenen bütün zorbalıklardan, kendisine açıkça verilmeyen bir şeyi almaktan, yalan söylemekten, düşüncedeki, sözdeki ve ameldeki iffetsizlikten tam mânâsıyla kaçındığı ve mal-mülk edinmekten sakındığı hususunda görüş birliği içindedir. Kısacası Vardhamana, Jain rahibinin beş temel andını takip etmiştir. Bunlardan başka Vardhamana, tabiat, hayvan ve insan hususlarında çok sert

[50] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129; Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 242; Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/86; Helmuth von Glasenapp, "Mahavira, Vardhamana Jnatriputra" maddesi, XIV/630; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 74; E Royston Pike, a.g.e., s. 240, "Mahavira" maddesi; Jean Varenne, a.g.m., s. 316; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 78; A. Hilmi Ömer Budda, a.g.e., s. 121.

[51] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 74.

[52] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129; Hermann Jacobi, a.g.md., VII/467.

[53] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129; Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 242; Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/86; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 74; Helmuth von Glasenapp, "Mahavira, Vardhamana Jnatriputra" maddesi, XIV/630; Jean Varenne, a.g.m., s. 316; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 107; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 62; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 189; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 78; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 347, "Jainizm" maddesi; A. Hilmi Ömer Budda, a.g.e., s. 121-122.

bir sıkıntıya katlanmış ve Karma'nın kirlenmesini önlemek için Jinacaritya'ya göre kendi kendine gayret sarf ederek çok uzun süren ve çok ağır oruçları içeren sistematik bir tövbe programı uygulamıştır. Bu uğurda oniki yıl altı ay ve onbeş gününü dilencilik yaparak harcamıştır.[54]

Vardhamana, Samsara Çarkı'nın özüne nüfuz edinceye kadar, bu derin tefekkür ve zühd hayatına devam etmiştir. Sonunda bir yaz akşamı, Jrimbhikagrama Kasabası'nın dışında Rjupalika Nehri kıyısında Samagra isimli bir zatın arazisinde bir Sala Ağacı'nın altında derin bir meditasyon halinde "*kevala*" olarak isimlendirilen, tamamen ve bütün olarak açık, engellenmemiş sınırsız, yüce ve ilâhî bir bilgi ve seziş yoluyla bilgeliğe (Kevala-Janana=mükemmel Gnos'a) ulaşmıştır.[55] Bu ifade, "Kevala"nın, Budizm'deki "*Arhat*"a tekabül ettiğini gösterir. Jainizmde Kevala'nın insan tabiatının tüm baskılarından kurtulmuş olduğunu kabul eden bir gelenek ile bu baskıların (boşaltım, yutma vs.) uygulanışının meydana getirdiği kir ve lekenin üstünde olmayı benimseyen, bir diğer gelenek söz konusudur.[56]

Kutsal yazılar, Vardhamana'nın bilgeliğe ulaştıktan sonra, tanrılar, insanlar ve şeytanların dünyasının bütün durumlarını, nereden geldiklerini, niye hayvanlar, insanlar veya tanrılar olduklarını veya cehennemî varlıklar olarak doğduklarını, onların bütün fikirlerini, akıllarından geçenleri, yiyeceklerini, işlerini, arzularını, dünyada yaşayan bütün varlıkların hepsinin açık ve gizli fiillerini gördüğünü ve bildiğini iddia eder.[57] Mahavira, dünyadaki bütün yaşayan varlıkların ne düşündüklerini, ne konuştuklarını, nasıl hareket ettiklerini ve bütün hallerini görmüş ve bilmiştir. O, gerçekte dünyanın; geçmiş, şimdi ve gelecekteki ikamet edenlerini, hatta ilâhi, cehennemî, hayvanî ve insanî bütün bilgisini kazanmıştır.[58]

Aydınlanma durumu ile ilgili Shvetambaralar arasında farklılıklar vardır. Mahavira'nın bir "Kevalin" yediği ve tamamen herhangi bir kirlenme olmaksızın bedeninin sıkıntılarına katlandığı şeklinde bir inanç vardır. Digambaralar, Mahavira'nın aydınlanma sonrası açlık, arzu v.s. gibi bütün insanî kusurlardan kurtulduğuna inanmaktadırlar.[59]

Jainizmin "*sumum bonum*" yani her şeyi bilme marifeti ile Mahavira, bir kimseyi Samsara Çarkı'na götüren güçlerden veya Karma'dan kendisini kurtarmış

[54] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129; Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 242; Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/86; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 74; Helmuth von Glasenapp, "Mahavira, Vardhamana Jnatriputra" maddesi, XIV/630.

[55] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129; Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 242; Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/86; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 74; Helmuth von Glasenapp, "Mahavira, Vardhamana Jnatriputra" maddesi, XIV/630; Jean Varenne, a.g.m., s. 316; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 107; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 62; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 189; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 78; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 347, "Jainizm" maddesi; A. Hilmi Ömer Budda, a.g.e., s. 121-122.

[56] Mircea Eliade-Joan P. Cauliano, a.g.e., s. 74.

[57] Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 242; E. Royston Pike, a.g.e., s. 240, "Mahavira" maddesi.

[58] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129; E. Royston Pike, a.g.e., s. 240, "Mahavira" maddesi.

[59] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129.

oldu.[60] Mahavira, bilgeliğe ulaştıktan sonra, büyük bir dinleyici kitlesine ulaşmış olduğu gerçeği vaaz etmiştir. O, vaazlarını Sanskritçe ve mahallî Magadhi lehçesi olan Prakritçe yapmıştır. Mahavira hayatının geri kalan 30 yılını, Patna çevresinde Magadha, Videha, Anga, Vaisali, Cravasti ve Rajagraha'da doktrinini vazetmekle geçirmiştir. Etrafında çeşitli kastlardan insanlar toplanmıştır ki, bunların büyük bir çoğunluğu Parsva'nın eski bir mezhebi (Ningrantha)'ne mensup olması muhtemel olan keşişler, rahibler, rahibeler, erkek ve kadın laiklerden oluşuyordu. Mahavira bu Jainst topluluğu başarılı bir şekilde organize etmiştir.[61] Mahavira'ya bu organize işinde görevlendirmiş olduğu onbir "*ganadhara*"lar (Dini toplulukların reisleri) yardım etmiştir. İlk başkan Indrabhuti Gautama'dır ki, O, Mahavira'nın öğretilerini muhafaza etmiştir. Mahavira'nın ilk müridlerinden bir diğeri Gosala idi. O, Mahavira'ya karşı geldi ve Ajivika Mezhebi'nin lideri oldu.[62]

Mahavira'nın oniki müridinin isimleri şunlardır: 1. İndrabhuti Gautama, 2.Agnibhuti, 3. Vayubhuti, 4. Arya Vyakta, 5. Arya Sudharman, 6.Mandiputra, 7. Mauryaputra, 8. Akampita, 9. Achalabhratr, 10. Metarya, 11.Prabhasa[63], 12. Gosala[64].

Sonunda Mahavira, bugün Patna olarak bilinen Bihar'ın yakınındaki Pava Kasabası'nda M.Ö. 527 yılında Muson Yağmurları döneminin sonunda 72 yaşında ölmüştür; Jainist geleneğe göre ise Nirvana'ya giriş yapmıştır. Bu yıl, Vira Samvat olarak bilinen dönemin ve Jainist takviminin başlangıcı olmuştur. Halbuki Jacobi ve Schubrig gibi batılı bilim adamları[65], Mahavira'nın ölüm tarihini, M.Ö. 477'ye ve hatta bazıları M.Ö. 468'e kadar veya daha da ileriye götürmektedirler.[66]

Mahavira'nın ölüm yeri olan Pava, onun ayak izlerini taşıdığı iddia edilen sayısız güzel tapınaklarıyla Jainlerin hac merkezlerinden biri olmuştur.[67] Ölümünden sonra Mahavira'ya 24. Tirthankara (geçit yapan, tekrar edip duran doğum çemberi selinden geçit bulan ve yol gösteren) olarak ta'zim edilmiştir.[68]

[60] Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 242.

[61] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129; Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/86; Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 242; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 74; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 107; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 62; A. Hilmi Ömer Budda, a.g.e., s. 122.

[62] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 74; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 78.

[63] Hermann Jacobi, a.g.md., VII/462; A. Hilmi Ömer Budda, a.g.e., s. 122.

[64] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129.

[65] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/86.

[66] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/129; Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/86; E. Royston Pike, a.g.e., s. 240, "Mahavira" maddesi; Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 242; Hermann Jacobi, a.g.md., VII/467; S. Krishna Saksena, "Jainism" maddesi, XII/846; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 189; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 107-108; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 62-63; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 347, "Jainizm" maddesi.

[67] E. Royston Pike, a.g.e., s. 240, "Mahavira" maddesi; S. Krishna Saksena, "Jainism" maddesi, XII/846; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 347, "Jainizm" maddesi.

[68] Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 107; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 62.

Mahavira'nın Tirthankara olarak sembolü "Aslan"dır. O, bazen, kendisini muhafaza eden iki tanrıyla birlikte tasvir edilmiştir. Mahavira'nın hayatının ve dinî kariyerinin temel olayları sık sık Jainist literatürde dile getirilmiştir ve bunlar Shvetambara geleneklerinde önemli bir yere sahiptir. Mahavira'nın hayatının beş aşaması yani uğurlu ânı: onun ana rahmine düşüşü, doğumu, zahidliği, aydınlanması ve Nirvana'ya girişi (ölümü), Jainistler tarafından kutlanan kutsal günler arasındadır.[69]

Her ne kadar Mahavira, Budda'nın çağdaşı ve aynı zamanlarda aynı bölgelere yolculuk etmişlerse de, Budda, Mahavira ile asla karşılaşmamıştır. Budda'nın niye çok güçlü ve ilk rakibiyle karşılaşmaktan sakındığını bilemiyoruz. Mahavira, Budda'nın rakipleri içinde, günümüzde bile hâlâ yaşamakta olan dinî bir cemaatin organizesinde başarılı olmuş tek kişidir. Bu iki dini liderin kariyerleri ve ruhânî yönelmeleri arasında bazı çarpıcı benzerlikler görülür: Her ikisi de Aristokrat askeri kasta yani Ksathriya (Prensler-Askerler) Kastı'na müntesiptir ve her ikisi de erken dönem Upanişadlarda daima görülen Anti-Brahmanik eğilim göstermektedirler. Her ikisi de aslında yüce Tanrı'nın varlığını inkar ettikleri ve Vedaların vahiy niteliğini reddedip, kurban merasimlerini gaddarlık ve faydasızlıkla itham ettikleri için, Brahmanlar tarafından heretik (sapık) olarak değerlendirilmişlerdir. Diğer taraftan Mahavira ve Budda tamamen farklı tabiat ve mizaca sahiptirler ve onların doktrinleri de birbirleriyle uzlaşmaz niteliktedir.

Jainizm, Budizm'den farklı olarak, Mahavira'nın vaazlarıyla başlamamıştır; çünkü Mahavira, Tirthan karaların abartılmış serisinin sonuncusudur. Tirthankaraların ilki olan, ilk dini lider-ezelî üstad Rsabha veya Adisvara'nın önce bir prens olarak sonra bir zahid olarak Kailasa Dağı'nda Nirvana'ya ulaşmadan önce milyonlarca yıl önce yaşadığı rivâyet edilir. Diğer yirmibir Tirthankara'nın rivâyet kabilinden olan biyografileri az veya çok aynıdır; ancak sadece Mahavira'nın hayatı bir örnek olarak yüceltilmiştir. Onların hepsi prens kökenlidir, dünyadan feragat etmişler ve birer dini cemaat kurmuşlardır.[70]

Tıpkı her şeyin "*saymak*" (uygun) sözüyle başladığı *octuple voie* (Sekiz Kat Yol) formülleri içinde özetlenmiş olan Budda'nın eğitimi gibi, Mahavira'nın eğitimi de "*samyagdarsana*" (doğru inanç), "*samyagjnana*" (doğru bilgi) ve "*samyakcaritra*" (doğru davranış) vizyonu olarak formüle edilen "*triratna*" (üç cevher) şeklinde özetlenmiştir.[71]

D. BÜYÜK BÖLÜNME VE JAİNİST MEZHEPLERİN ORTAYA ÇIKIŞI

Jainizm asla felsefî tartışmalar sebebiyle bölünmemiştir.[72] Çünkü Jainizmde dinî ve felsefî görüşler noktasında büyük ayrılıklara pek rastlanmaz. Ancak

[69] Colette Caillat, "Mahavira" maddesi, IX/128; Hermann Jacobi, a.g.md., VII/466.

[70] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/85.

[71] Colette Caillat, "Jainism" maddesi; VII/509; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 74; Jean Varenne, a.g.m., s. 316; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 78.

[72] S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846.

Mahavira'nın öğretileri değişik bölgelere yayılınca, değişik gruplardan müntesipler kazanınca düşünce ve anlayışta farklılıklar ortaya çıkmıştır. Jainizm, üçyüz yıldan fazla bir süre birlik ve beraberlik içinde yaşamıştır.[73]

M.Ö. IV. yüzyılın sonlarına doğru Patna'da Pataliputra'da toplanan Pataliputra Konsili, Jain toplumunun iki mezhebe ayrıldığı büyük bir bölünmeye şahid olmuştur. M.Ö. III. yüzyılın en önemli şahsiyetlerinden biri olan ve Jainizmin doktrinlerinin tespit edilmesinde büyük katkısı olan ve hatta birçok eser yazan, Jainist cemaatin bölünmesine yol açan krize tanıklık eden ve muhtemelen bu krizin nedenlerinden biri de olan XI. âcarya Bhadrabahu (ölm. M.Ö. 270 veya 262)[74], rivâyete göre kuzeyde ortaya çıkacak olan ve oniki yıl sürecek bir kıtlık döneminin geleceğini önceden görerek, Jainist cemaatin bir bölümünü yanına alarak güney bölgesindeki Mysore eyaletindeki, Mahavira'nın çok büyük bir heykelinin de bulunduğu, Shravana-Belgola'ya göç ederek, Jainist geleneği devam ettirmek istemiş ve geride, açlık tecrübelerini daha iyi geliştirmek amacıyla Bihar'da Magadha'da kalan keşişlerin idaresini ve bakımını öğrencisi Sthulabhavra'ya bırakmıştı. Oniki yılın sonunda Bihar'a dönen Bhadrabahu ve beraberinde olanlar, buradaki keşişleri, üstadları Mahavira tarafından emredilmiş olan zahidlik yollarını terk etmiş ve hatta duygularını kontrol etme (*vita-raga*) durumuna ulaşmak için, haya duygularını da içeren bütün bağları reddetme prensibini ihlal ederek, kabul edilmesi imkansız bir şey olan; beyaz elbiseler giymiş olarak bulmuşlardır.[75]

İşte M.Ö. III. yüzyılda keşişlerin ve rahiplerin giyinmeleri hususunda başlayan gerginlik, birkaç nesil sürmüş, bazı dinî ritüellerin detayları üzerindeki anlaşmazlıklar ve doktrinel farklılıklarla daha da kötüye gitmiştir. Nihayet M.S. 79 yılında kaçınılmaz bir hâle gelen büyük bölünme gerçekleşmiştir. Keşişler topluluğu ve onların takipçileri, *Digambaralar* ve *Shvetambaralar* olarak iki mezhebe ayrılmıştır.[76]

Muhafazakar geleneğin taraftarları olan Digambaralar, bir Jainist keşişi bağlayıcı bir durum olan, Mahavira tarafından ikame edilen ve dünyadan tam olarak feragat etmenin bir sembolü olan çıplaklık andını devam ettirmişlerdir. Digambaralar mükemmel bir keşişin veya Tirthankara'nın her şeyden kendini tamamen soyutladığına, hiçbir yiyeceğe ve hatta giyeceğe bile ihtiyacı olmadığına

[73] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 63.

[74] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/227.

[75] Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 243; Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/227; A. Hilmi Ömer Budda, a.g.e., s. 125.

[76] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/227; Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 243; S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846; Hermann Jacobi, a.g.md., VII/465; E. Royston Pike, a.g.e., s. 204, "Jainism" maddesi; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 74-75; Felicien Challaye, a.g.e., s. 64; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 189; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 78-79; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 347-348, "Jainizm" maddesi; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 63; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 109.

inanırlar. Digambara keşiş ve rahipleri çıplak olarak gezerler, laik halk da onlar gibi çıplak gezer; fakat Müslümanların Hindistan'a girmesinden sonra Müslümanlar onlara asgari bir elbise giymeyi yani en azından avret mahallerini örtmelerini kabul ettirmişlerdir. Digambaralar, tamamen çıplaklık kuralına uymayanların, kurtuluşa erişebilmelerinin mümkün olmayacağını söylerler. Kadınlar hakkında menfi düşüncelere sahiptirler. Kadınlar için mânevî kurtuluş yolunun kapalı olduğuna ve kadınların asla kurtuluşa erişemeyeceklerine inanırlar. Bu yüzden Digambara mezhebinde rahibelere rastlanmaz.[77] Bütün bunlara ilave olarak, Digambaralar, Mahavira'nın hayatıyla ilgili bazı hususları: mesela, Mahavira'nın evli olduğu yönündeki inancı reddetmişlerdir.[78]

Liberal geleneğin taraftarları olan Shvetambaralar ise, bütün bu hususlarda Digambaralardan farklı düşünmektedirler. Shvetambaralar, Digambaraların ileriye sürmüş olduğu böylesi bir çıplaklığı kabul etmezler. Shvetambaralar, 23.Tirthankara Parsva'nın emriyle, elbise giyinme uygulamasının, *Uttaradhyayana* kutsal metninin XXIII. Bölümünü delil göstererek, isteğe bırakıldığını iddia ederek, çıplaklık andının tamamen kişinin kendi isteğine bağlı olduğunu ileri sürerek, beyaz bir elbise giymişlerdir. Bu giyinme şekli mezhebin ismi olmuştur.[79]

Bhadrabahu tarafından idare edilen Digambaralar, Shvetambaraların mürted olduklarını açıkladılar ve Sthulabhadra tarafından derlenen kanunların doğruluğunu kabul etmeyi reddettiler. O zamandan beri her iki mezhep, Hindistan'ın farklı bölgelerinde faaliyetlerini devam ettirerek birbirlerinden uzaklaşmışlardır. Digambaralar, hâlâ bütün elbiselerinden arınmış bir şekilde tasvir edilen Tirthankara resim ve heykellerine sahiptir ve çok sert kurallara riayet etmektedirler. Fakat Digambara keşişlerinin düzeni bozulmuş ve laik halk, çoğu zaman ruhânî disiplinlerde ilerleme kaydetmiş olan aile reisleri tarafından yönetilmişlerdir. Diğer taraftan Shvetambaralar hâlâ büyük ve düzenli bir keşişler topluluğuna sahiptir. Shvetambaralar çok fazla bir şekilde ipek ve mücevherlerle süslenmiş Tirthankara putlarına mabedlerinde tapınmaktadırlar.[80]

Her iki mezhep arasında doktrin bakımından büyük farklılıklar yoktur. Pratiklerde ise çok büyük farklılıklar olmamakla birlikte bazı küçük farklılıklar söz

[77] Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 243; E. Royston Pike, a.g.e., s. 204, "Jainism" maddes; S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846; Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/227; Hermann Jacobi, a.g.md., VII/465; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 63; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 109; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 347-348, "Jainizm" maddesi.

[78] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/227.

[79] Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 243; E. Royston Pike, a.g.e., s. 204, "Jainism" maddesi; S. Kirshna Saksena, a.g.md., XII/846; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 63; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 109; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 348, "Jainism" maddesi.

[80] Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 243.

konusudur. Her iki mezhep de yogayı uygular; Jina, Tirthankara ve mükemmel keşiş ve azizlerin varlığını kabul ederler. Ahimsa prensibine uyarlar.[81]

Her iki mezhep de Samsara Çarkı'ndan kurtulmayı hedeflemişlerdir. Digambaralara göre bunun gerçekleşmesi; her şeyi terk ederek ve çıplak olarak yaşamaktır; yani her türlü maddeye olan ihtiyacı yok etmektir. Sadece sadakalarla, önceki zamanlar boyunca birikmiş olan Karma'nın bitimine kadar gerekli olan zaman için yaşamaktır. Shvetambaralar ise, rahiplerin ve rahibelerin elbise giymelerini, bir bastona ve bir sadaka kasesine sahip olmalarını istemiştir.[82]

Üçüncü bir mezhep olan Sthanakavasinler (Koridor sakinleri), Shvetambaraların çok abartılı bir şekilde ipek ve mücevherlerle süslemiş oldukları Tirthankaraların putlarının bulunduğu Jainist mabedlerindeki ibadet uygulamalarını, Mahavira'nın öğretileriyle çeliştiği için hem mabed ibadetini hem de Tirthankara heykellerine tapınmanın da dahil olduğu tasvir tapıcılığının bütün şekillerini protesto etmek amacıyla Shvetambaralar arasında M.S. 1473 yılında Ahmadabad'da ortaya çıkmış, bir mezheptir. İslâm'ın putlara tapınmaya karşı olan tutumundan da etkilenen Sthanakavasinler, putsuz bir ibadet icra ederler.[83]

Jainist cemaatin birliği bakımından bu bölünmeler zararlı olmuş ise de, Mahavira'nın öğretilerinden herhangi bir önemli sapma meydana getirmemiştir. Farklı mezheplere müntesip olsalar da, bütün Jainler, dinlerini karakterize eden üç temel doktrin olan; *anekantavada:* mutlakiyetin olmadığına dair inanç; *karmavada:* amel yeterliliği ve *ahimsa:* şiddetsizlik prensiplerine her zaman sadık kalmışlardır. Bunlar zikredildikleri sıra ile; gerçekliğin tabiatını, esaretin sebeplerini ve kurtuluşun yolunu anlatmaktadır.[84]

E. JAİNİZMİN KUTSAL KİTAP KÜLLİYATI

Shvetambaralara göre, Mahavira'nın telkin ve öğretilerinden oluşan kutsal kitap külliyatı, sözlü olarak muhafaza ediliyordu. Sözlü olarak aktarıla gelen kutsal metinleri toplamak ve yazıya geçirmek maksadıyla Patna'da Pataliputra'da bir konsil toplanmıştır.[85] O sırada Nepal yolunda olan Bhadrabahu'ya devlet yetkilileri, sadece onun ezber olarak bildiği bazı eski metinleri aktarması için görevliler gönderdiler. Fakat bu görevliler, söylenilenleri iyi dinlemedikleri için, orijinal doktrini içeren bu metinleri ancak bölük-pörçük akıllarında tutabildiler. Sadece Sthulabhadra, toplam ondört eserin on tanesini ezberledi. Muhtemelen bir efsa-

[81] Hermann Jacobi, a.g.md., VII/465; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 63.

[82] Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 78-79.

[83] Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 243; E. Royston Pike, a.g.e., s. 204, "Jainism" maddesi; Hermann Jacobi, a.g.md., VII/466.

[84] Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 243.

[85] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/227; S. Krishna, Saksena, a.g.md., XII/846; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 188.

ne olan bu olay, daha sonraları, iki kutsal kitap arasındaki farklılıkların doğruluğunu kanıtlayacaktır.[86]

Pataliputra'da toplanan bu konsil ile Jainizmin kutsal metinlerinin bir kısmının tespit edilmesinde başarılı olunmuş ise de, Mahavira'nın telkinlerinin ve öğretilerinin uzun süre sözlü olarak rivayet edilmesi sonucu, kutsal metinlerin büyük bir kısmı unutulduğundan, kaybolduğundan ve yanlış aktarıldığından tam olarak tespit edilememiştir.[87]

Mahavira'dan yaklaşık bir yıl sonra M.S. V. yüzyılın ikinci yarısında Jainizmin kutsal kitap külliyatına son şeklini vermek için, Shvetambaralar tarafından Valabhi'de ikinci bir konsil toplanmıştır.[88] Bu konsilde kutsal metinler, "*Agama*" (Gelenek) ve "*Siddhanta*" (Doktrin) adı altında, altı bölüm ve kırkbeş eser olarak tespit edilmiştir.[89] Bu kitaplar "*Ganipidaka*" diye de adlandırılmaktadır.[90]

Digambaralar, kutsal kitap külliyatının tümünün, yaklaşık M.S. 789 yılında Hindu Vedantis âlim ve filozof Shankara-Charya tarafından tahrip edilerek yok edildiğini ileri sürerek, Shvetambaraların bu kitsal kitap külliyatını "*Apokrif*" (gayr-i sahih) kabul ettiler[91] ve kaybolduğunu ileri sürdükleri kutsal kitapların yerine, büyük dini önderlerinden oluşan dört kişilik bir üstadlar grubu tarafından meydana getirilen iki literatürü, kutsal kitap olarak kabul etmişlerdir.[92] Bu iki eser; nedensellik sonucu ortaya çıkan eylem üzerine bölümlerden oluşan "*Karmaprabhta*" ile tutkular üzerine bölümlerden oluşan "*Kashayaprabhta*"dır.[93] Digambaraların sistematik kitaplar halinde tanzim edilmiş bir diğer önemli eseri "*Prakaranalar*"dır ki en eski bir eser olarak tarihi, M.S. I. yüzyıla kadar gider.[94]

Digambaraların kanonik metinlelrinin dili Magadha eyaletinin karışık bir lehçesi olan orijinal *Ardha-Magadhi* dilidir. Fakat kutsal metinler Sanskritçe'den bozma "*Apabhramsha*" veya "*Jain-Prakrit*" olarak isimlendirilen dille yeniden yazılmıştır.[95]

[86] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/227.

[87] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 63-64; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 109; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 188.

[88] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/227; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 188; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 64; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 109.

[89] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/508; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 64; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 109; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 78.

[90] Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 109.

[91] E. Royston Pike, a.g.e., s. 205, "Jainism" maddesi; S. Kirshna Saksena, a.g.md., XII/846; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 64; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 109.

[92] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 64; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 109; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 108.

[93] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 64; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 109.

[94] Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 73.

[95] S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846; Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/508.

Digambaraların, kutsal metinlerinin tümünün kaybolduğu veya yok edildiği iddialarına karşılık, Shvetambaralar, bazı kitapların Güney Hindistan'da Jainist cemaatin karargahı olan ve aynı zamanda bütün Jainist heykellerde olduğu gibi tamamen çıplak olarak tasvir edilmiş olan Digambaraların önemli bir azizi olan Lord Gommateshvara'nın muazzam bir heykelinin bulunduğu ve Jainizmin ikinci önemli hac yeri olan Mysore'deki Sravana-Belgola'ya ve Nepal'e transfer edilerek muhafaza edildiklerine inanırlar.[96]

İlk zamanlardan bu yana Jainistler, farklı literatür faaliyetleriyle meşgul olmuşlardır. Onların çalışmaları, farklı görüşlere sahip farklı gruplar tarafından kendi müntesipleri için meydana getirilmiş olsa da genellikle; öğretme, muhtedilik (başkalarını kendi dinlerine çekme) veya savunma amaçlıdır. Dinleyicilere ve zamana uygun olarak değiştirilmiş diller kullanılmıştır.

Eski metinlerin hepsi, Orta Hind-Avrupa dilinden farklı olan Prakritçe meydana getirilmiştir. İlk vaazların yapıldığı dilin, az veya çok, günümüz Kuzey Hindistan'daki insanlar arasında yaygın olarak kullanılan dillerle benzerliği vardır. Daha sonra Jainlerin, Kuzey'de eski Gujarati'de ve Güney Dravidian'da Kannada ve Tamil'de olduğu gibi, yerel ana dillerine döndükleri görülmüştür. Bununla birlikte, Ortaçağ'da aynı zamanda bütün ilmî tartışmaların yapıldığı dil olan Sanskritçe (Eski Hind-Avrupa Dili)'nin de kullanımı kabul edilmiştir.[97]

Shvetambaraların kanonik (sahih) kitaplarının hepsi, Mahavira'nın bizzat kendi eserleri değildir. Fakat onların bazısının, Mahavira tarafından öğrencisi Indrabhuti Gautama'ya şifahî olarak söylendiğini Ganadhara Sudharman, öğrencisi Jambusvamin'e anlatmıştır.[98]

Mevcut kanonik eserler hakkında detaylara girmeden önce, onu tespit etmemiz gerekir. Jainistlere göre, kutsal kitaplar, ilk Tirthankara'nın zamanından beri var olan *14 Purva* ve *11 Anga*'dır. 14 Purva'nın, "*Drstivada*" adı altında diğer Sutralarla birlikte 14 Purva ve 5 Prakarana'ya bölünmüş olan 12. Anga olarak düzenlendiği sanılmaktadır.[99] 14 Purva'nın bilgisi, Mahavira'dan sonra VIII. âcarya Sthulabhadra'ya kadar azalarak devam etmiştir. Âcarya Varja'ya kadar gelen yedi âcarya sadece 10 Purva'yı biliyordu, sonraki dönemlerde Purvaların kalıntıları yavaş, yavaş kaybolmuştur. Jainist Doktrin'in M.S. 980 yılında yazıya geçirildiği zamana kadar, bütün Purvalar kaybolmuş, dolayısıyla 12. Anga da kaybolmuştur. Shvetambaraların geleneğine göre Purvalar böyle kabul edilmiştir. Digambaralar da Purvaların kayboluşu hususunda benzer görüşlere sahiptir, bununla birlikte farklılık daha çok detaylardadır. Fakat Digambaralar, Purvaların dokuz nesilden fazla bir zaman sonra kaybolduklarını iddia ederler.

[96] E. Royston Pike, a.g.e., s. 205, "Jainism" maddesi; S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846.

[97] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/508.

[98] Hermann Jacobi, a.g.md., VII/467.

[99] Hermann Jacobi, a.g.md.; VII/467; E. Royston Pike, a.g.e., s. 205, "Jainism" maddesi; S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846.

Shvetambara kutsal kitap külliyatı; "*Agama*" (Gelenek) ve "*Siddhanta*" (Doktrin) olarak isimlendirilen; "*Angalar*" (kollar-dallar), "*Upangalar*" (alt kollar-dallar veya *sub-angas*), "*Prakinalar*" (derlemeler), "*Chedasutralar*" (özellikle daha çok disiplin teknikleriyle ilgili çalışmalar), "*Culikasutralar"* (ilaveler, iki hazırlık dersi metni) ve "*Mulasutralar*" (temel metinler) olarak bilinen altı bölümdeki kırkbeş eseri (Sthanakavasinlere göre otuziki eseri) içerir.[100]

Shvetambaraların kutsal kitap külliyatını oluşturan metinlerin listesini şu şekilde sıralayabiliriz:

1.Bölümü oluşturan 11 Anga: 1. Achara, 2. Sutrakrta, 3. Sthana, 4.Samavaya, 5. Bhagavati, 6. Jnatadharmakathos, 7. Upasakadasas, 8.Antakrddasas, 9. Anuttaraupapatikadasas, 10. Prasnavyakarana, 11. Vipaka.

2.Bölümü oluşturan 12 Upanga: 1. Aupapatika, 2. Rajaprasniya, 3.Jivabhigama, 4. Prajna-pava, 5. Jambudipaprajnapti, 6. Chandraprajnapti, 7.Suryaprajnapti, 8. Nirayavali (veya kalpika), 9. Kalpavatamsika, 10. Puspika, 11.Puspachulika, 12. Vrsnidasas.

3.Bölümü oluşturan 10 Painna (Prakirna): 1. Chatuhsarana, 2. Samstara, 3.Aturapratyakh-yanam, 4. Bhaktaparijina, 5. Tandulavaiyali, 6. Chandavija, 7.Devendrastava, 8. Ganivija, 9. Mahapratyakhyana, 10. Virastava.

4.Bölümü oluşturan 6 Chedasutra: 1. Nisitha, 2. Mahanisitha, 3.Vyanahara, 4. Dasasrutas-kandha, 5. Brhatkalpa, 6. Panchakalpa.

5.Bölümü oluşturan 2 Sutra: 1. Nandi, 2. Anujagadvara.

6.Bölümü oluşturan 4 Mulasutra: 1. Uttaradhyayana, 2. Avasyaka, 3.Dasavaikalika, 4. Pindaniryukti.[101]

Sistematik olarak bu tanzim, kitaplarda tamamen farklı kültür gruplarının aksettiği, orijinal, eski ve önemli metinlerin derlemesi olarak karşımıza çıkıyor. En eski bölümler, farklı doğu (Ganja ait) özellikleri ile karakterize edilen Prakritçe yazılmıştır. Oysa son bölümlerde batı lehçesi hakimdir. Bundan başka kanonik metinlerin korunan ve geleneksel yorumu, önce Prakritçe ve daha sonra M.S. VIII. yüzyılın ortasında Haribhadra tarafından kullanılmaya başlanan Sanskritçe yazılmış sayısız skolastik şerhler ile muhafaza edilmiştir.[102]

Kanonik kitapların çoğu, ki bazıları tefsirleriyle birlikte Hindistan'da basılmıştır. *Acharanga, Sutrakrtanga, Upasakadasas, Antakrddasas, Anuttaraupapatikadasas, Uttaradhyayana* ve iki *Kalpasutra*'nın İngilizce çevirileri basılmıştır.

Kutsal kitap külliyatının yeni baskısı, Nirvana'dan 980 sene sonra daha önce yazılan kitaplardaki düzenine dikkat edilmeksizin *Devarddhigani* adı altında yapılmıştır. Kutsal metinler, düzenlenmeleri ile son baskılarının yapılması arasındaki zaman dilimi içinde ve hatta daha sonraları, bölümlerin yerlerinin değiştirilmesi,

[100] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/508.
[101] Hermann Jacobi, a.g.md., VII/467.
[102] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/508.

yeni bir takım ilaveler v.b. birçok değişikliğe maruz kaldıklarının izlerini taşımaktadır. Bu değişiklikler süresince metinlerin kompoze edildiği dilin de tedrici olarak değiştiği gözlenmektedir. Jainlere göre kutsal metinlerin orijinal dili *Ardha-Magadhi* idi. Jainler, kutsal kitaplarının dilini bu isimle veya *Magadhi* olarak isimlendirmişlerdir. Kutsal kitap külliyatının dili basitçe "*Jain-Prakrit*" olarak ve sonraki çalışmaların dili ise "*Jain-Maharastri*" olarak adlandırılmıştır.

Kutsal kitap çalışmaları, gerek orijinleri gerek zamanları gerekse özellikleri bakımından farklılık arz etmektedir. Bu çalışmalardan bazıları nesir yani düzyazı şeklinde, bazıları şiir şeklinde, bazıları ise hem nesir hem de şiir şeklindedir. Nesir şeklinde olan eski çalışmalar; genellikle çok ayrıntılı bilgiler içermekle beraber sayısız tekrarlara da yer vermiştir. Fakat bazıları ise kısa doktrinlerin yanı sıra fazlasıyla uzun tarifleri, çeşitli dogmatik problemlerin sistematik ifadelerini içermektedir. Açıklama ve tefsirlerin büyük bir bölümü daha çok eski ve önemli metinlerin etrafında yoğunlaşmıştır.[103]

Jainizmin kutsal kitap külliyatı, içinde rahiplerin uyması gereken kaidelerin, Jainizmin öğretilerinin ve efsanelerinin, Jainistlerin dünya tarihinin, kainat tasavvurlarının, felsefelerinin, ahlâk ve ibadetlerinin, ayin usullerinin, bilgi teorilerinin, keşişlerin yaşayışlarının (Hagiographie) ve değişik konuların yer aldığı eserlerdir.[104]

Jainistler, inançlarının sistematik ifadelerini içeren Prakritçe ve Sanskritçe müstakil eserlere de sahiptir. Bu çalışmaların en eskilerinden ve en önemlilerinden bir tanesi Umasvati tarafından yazılan ve muhtemelen bir Shvetambara eseri olan "*Tattvarthadhigama Sutra*" (Prensiplerin anlamı sutrası)'dır. Bu eser Digambaralar tarafından da muteber olarak kabul edilmiştir.[105] Bu eser, 350 Darb-ı Mesel'in doktrinal bir sentezinden oluşan Sanskritçe bir eserdir.[106]

Diğer bazı önemli eserler ise şunlardır: Vattakera'nın yazmış olduğu "*Mulacara*" (Temel Davranış, tahminen 1.250 kıta); çok üretken ve mistisizm hayranı bir yazar olan Kundakunda'nın "*Samayasara*" (Doktrinin Özü) ve "*Pravacamasara"* (Öğretinin Özü) isimli eserleri ile Sivarya'nın 2.000'den fazla kıta içeren "*Aradhana*" (Başarı) isimli eseridir. Bu linguistik seçmeler, Jainistlerin, diğer düşünce okulları ve Brahmanlarla, Brahmanik terminoloji ve hitabet kelimeleri hususunda yapmış oldukları polemiği göstermektedir.[107]

Jainizmin, küçük bir ansiklopedik eseri olan "*Lokaprakasha*", Tejapala'nın oğlu Vinaya vijaya tarafından 1652 yılında meydana getirilmiştir.[108]

[103] Hermann Jacobi, a.g.md., VII/467.

[104] Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 188-189, Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 64; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 109; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 348, "Jainizm" maddesi, s. 348.

[105] Hermann Jacobi, a.g.md., VII/467; Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/508.

[106] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/508.

[107] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/508.

[108] Hermann Jacobi, a.g.md., VII/467; S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846; E. Royston Pike,a.g.e., s. 205, "Jainism" maddesi.

Kanonik koleksiyon ve kanonik öncesi yazılar, sık sık "*Anuyoga*" (Açıklama) olarak isimlendirilen birçok yeni terkiplerle desteklenmiştir. M.S. XV. Yüzyılın ilk yarısında, diyalekt ve mantık, politika ve dinî kanun, gramer, bilimsel subjeler, "Universal Tarih"e adanmış destansı lirik şiirler, "*Dharmakatha*"lar (Jain kanunu üzerine hikayeler), "*Kathanaka*"lar (Doktrinal öğretileri anlatan kısa hikayeler), masalsı şiir ve ilâhiler gibi çok geniş konuları içeren sayısız literatür meydana getirilmiştir. Bu kadar çok kutsal kitap külliyatları olmasına rağmen Jain literatür çalışmaları asla sona ermemiştir.[109]

F. JAİNİZMDE TANRI İNANCI

Jainizm, tanrı tanımaz yani ateist bir din olarak gösterilir.[110] Jainizm, yaratış diye bir şeyin olmadığını, dünyanın ve hayatın ne bir başlangıcı ne de bir sonu olduğunu[111], kozmik devrelerin kendi kendilerine sonsuzluğu tekrarladıklarını ve ruhların sayısının da sınırsız olması sebebiyle[112] bir nesneyi yoktan vareden bir yaratış düşüncesinin kabul edilemez bir şey olduğunu ileri sürerek, yaratıcı bir tanrının varlığını inkar eder.[113] Bazı araştırmacılara göre bu yaratıcı tanrı tanımazlık, tanrıların varolduğunu, ruhun ebediliğini ve kurtuluşun mümkün olduğunu inkar anlamında değildir.[114] Tanrılar, mutlak saadetin kesin derecesini belirlerler. Fakat Tanrılar, ölümsüz yani bâkî de değildirler.[115] Jainistler, varlıkların tasnifinde Tanrıları da bir sınıf olarak saymakla birlikte, tıpkı insanlar gibi onların da Samsara Çarkı'na tâbi olduklarına inanırlar.[116] Jainizmin ateist bir din görüntüsü sergilemesi, Budizmde Budda'nın yaptığı gibi, Mahavira'nın da Tanrı konusunda sessiz kalmasından, kesin ve net bir tavır koymamasından kaynaklanmış olabilir. Hinduizmdeki Tanrı anlayışına, Brahmanların Tanrıyı; insanlar tarafından zarar verilen, yaptığından pişman olan, aldatılabilen, sihirle etki altına alınabilen, zaaf ve düşkünlükleri

[109] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/508.

[110] Felicien Challaye, a.g.e., s. 64; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 664; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 108; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 158; Osman Cilacı, Dinler ve İnsanlar, Damla Matbaacılık, Konya, 1990, s. 176; Osman Cilacı, Günümüz Dünya Dinleri, s. 176; Mehmet Taplamacıoğlu, a.g.e., s. 158, Korhan Kaya, Hintlilerde Tanrı, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998, s. 76.

[111] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/87; Ahmet Güç, a.g.e., s. 98.

[112] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/87.

[113] Felicien Challaye, a.g.e., s. 63; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 64; Ahmet Güç, a.g.e., s. 98; Baki Adam-Mehmet Katar, a.g.e., s.27; Mehmet Taplamacıoğlu, a.g.e., s. 158; Korhan Kaya, a.g.e., s. 76.

[114] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/87; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 63; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 108.

[115] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/87; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 190.

[116] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 66; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., 111; Ahmet Güç, a.g.e., s. 98; A. Hilmi Ömer Budda, a.g.e., s. 126; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 192.

bulunabilen bir varlık olarak tanımlamalarına karşı, Mahavira'nın tavrı, onu tanrı konusunda sessizliğe götürmüş olmalıdır. Hangi sebeple olursa olsun, Mahavira; Tanrı fikri üzerinde durmamış olsa bile, bazı Jainist mezheplerde Tanrı inancının varolduğu anlaşılmaktadır. Jainist tapınaklarda Tanrı heykellerine yer verilmesi ve Jainizmin önemli ve büyük mezheplerinden biri olan Shvetambaraların, mabedlerde Tirthankaraların heykellerine tapmalarına tepki olarak, M.S. XV. yüzyılda bu mezhebin içinden çıkan Sthanakavasin Mezhebi'nin, kendi mezheplerini, Jainizmin ilk başlangıcında olduğu gibi Tanrı tanımazlık yani ateistlik esası üzerine kurduklarını söyleyip, tapınaklardaki heykelleri ve resimleri reddetmeye başlamış olmaları, Jainizmin içindeki diğer mezhep ve gruplarda Tanrı inancının varolduğu izlenimini vermektedir.[117]

Jainizmde ikinci derecede önemli olan ev, güneş, ay, gezegen, takım yıldızları ve yıldız Tanrıları bulunmaktadır.[118] Bu tanrıların dışında da yine bazı Tanrı isimlerine rastlanılmaktadır. Ancak Tirthankaralar ve kurtuluşa erdiğine inanılan ruhlar (*siddha*) bu Tanrılardan daha üstün tutulmaktadır. Ruhban sınıfının önderleri olarak kabul edilen "*Âcaryalar*", kutsal metin öğreticileri olan "*Upadhyayalar*" ve kutsal kişiler ve azizler olarak görülen "*Sadhular*" da Tirthankaralar ve Siddhalarla birlikte beş büyük Tanrı öbeği (*Parameshthin*)'ni oluşturmaktadır.[119]

G. JAİNİZMDE KARMA İNANCI

Jainizmdeki Karma inancına geçmeden önce Karma'yla çok yakından ilgili olan *Pudgala* (Madde) ve *Jiva* (Ruh) kavramlarını açıklamak gerekir.

Pudgala (Madde): *Anu* adı verilen sonsuz sayıdaki madde atomları, dışarıdan herhangi bir müdahale söz konusu olmaksızın, kendi kanunlarına göre kendi aralarında veya diğer atomlarla birleşerek, toprak, su, ateş ve hava haline gelebilir. Her bir madde atomu; koku, tat, dokunma ve renk gibi özelliklere sahiptir. Madde genel olarak iki kısma ayrılır:

1. Kaba Madde: Fenomenler âlemindeki görünür nesnelerin ana maddesidir.

2. Şeffaf Madde: *Urdha-loka* (Tanrılar Âlemi) ve *Siddha-loka* (Jainist kozmoloji anlayışına göre, kozmosun bu katmanı, mutlak aydınlanmaya kavuşmuş ruhların sürekli kaldıkları yer)'daki[120] nesneleri oluşturan ve insan olarak bizlerin mevcut duyularımızla algılayamadığımız şeffaf nitelikteki maddedir.

[117] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 63; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 108-109.

[118] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/510; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 64-65.

[119] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 64-65.

[120] Hermann Jacobi, a.g.md., VII/468; Colette Caillat, "Janism" maddesi, VII/510; Ali İhsan Yitik, Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 1996, s. 155; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 190.

Loka-akasa (Mekân)'daki her türlü nesne, nihai noktada bu iki tür madde atomlarının bileşiminden meydana gelmiştir. Bu sebeple Jainist antoloji anlayışına göre *Pudgala*, her türlü var oluşun maddi sebebidir.[121]

Jiva (Ruh): Jiva, âlemi oluşturan beş temel unsur arasında bilinç ve akıl özelliklerine sahip tek unsur olması hasebiyle diğer dört temel unsurdan ayrılır. Jiva atomları ayrıca, kendi başına hareket edebilme, genişleme ve büzülme gibi daha pek çok özelliklere sahiptir. Sahip oldukları bu özellikler sebebiyle hiçbir dış etken söz konusu olmadan kendi başlarına, kendi aralarında veya diğer ana unsurlarla birleşerek fenomenler dünyasındaki çok değişik nesneleri meydana getirebilirler.[122]

Orijinal halleri itibariyle her biri sınırsız bilgi, sınırsız muhakeme gücü, sınırsız mutluluk, ezelilik, mutlak şekilsizlik, mutlak eşitlik ve dinî hakikatin mutlak bilgisi gibi çok zengin özelliklere sahip Jiva atomları, âlemdeki diğer unsurlarla ilişkiye girmeleri sonucunda sahip oldukları bu aslî özelliklerin büyük çoğunluğunu yitirir. Bu sebeple, varlık âleminde aslî karakterini muhafaza eden çok az sayıda Jiva atomu vardır. Onların büyük çoğunluğu madde ile birleşik halde bulunmaları sebebiyle tabiî karakterlerini kaybetmiş, sonsuz veya mutlak sözleriyle nitelenen özellikleri artık sınırlı veya sonlu sıfatlarıyla nitelenmeye başlamıştır. Jiva atomlarının hiçbiri yok olmaz, ancak madde tarafından örtülmüş ve üzerleri kapanmış olduğu için fark edilmezler.[123]

Jainist düşünce sistemine göre Karma; "İradî fiil veya böyle bir fiil sonucunda oluşan ve faili kayıt altına alan, gözle görülmeyen mistik güç (*adrsta*)" anlamlarını değil, Jiva'nın hareketi sonucunda onun cazibesine kapılarak, Jiva'ya nüfuz eden ve onun aslî özelliklerini kirleten, duyu organlarıyla algılanamayan şeffaf maddeler bütünü veya ruha nüfuz ederek onu zehirleyen bir nevi zehir anlamını ifade eder. Başka bir deyişle Karma; Jiva'nın hareketi ve cazibesi sonucu ona nüfuz ederek, onun aslî özelliklerini tamamen veya kısmen örten ezelî ve maddî bir cevher olup, diğer ekollerin iddia ettiği gibi, fiilin yapılışıyla ortaya çıkan yeni bir nesne değildir.

Bir başka ifadeyle; Pudgala atomlarının Jiva'ya yani ruha nüfuz etmesiyle Karma durumu ortaya çıkar. *Jiva* ile *Pudgala* arasındaki bu birleşmenin süt-su veya demir-ateş kaynaşmasından daha sıkı olduğuna inanılır.[124]

Karma kanunu; her kastî davranışın kendine has bir sonuca sahip olduğu ve bu kastî hareketi yapan insanı ölümden sonraki hayatlarında da takip ettiği şeklindeki inançtır. Bir ruhun, tenasüh sonucu hangi bedende hayatiyet bulacağını, isteğe bağlı olarak yapılan faaliyetler belirler. Bireyin geçmişte yapmış olduğu faaliyetleri, gelecek hayatını ya da yeniden doğuşunu etkiler. İnsanın bugünkü hayatında başına gelen olaylar, daha önceki hayatında yaptıklarının ödülü veya cezasıdır. Karma kanunu, bütün yaşayanları ve Tanrısal varlıkları kapsar. Karma'nın tesiriyle her canlı değişik bedenlerde yeniden doğar. Ahlâkî bakımdan iyi olan

[121] Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 157-158.
[122] Hermann Jacobi, a.g.md., VII/468; Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 158; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 190.
[123] Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 158; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 190.
[124] Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 160-161.

birileri cennet varlıkları ve insan bedeninde meydana gelecektir, kötü amel işleyenler ise cehennemî ve hayvan bedenlerinden birine düşecektir.

Karma'nın çalışması şu şekilde açıklanır: Akıl, konuşma ve beden organlarını oluşturan moleküller, harekete geçtikleri zaman, ruhta titreşimler meydana getirirler ve uzayı kaplayan Karmik maddeyi kendisine cezp eder.[125]

Karma'nın şekli, bu cezbetme sonrasında adeta tozların, yağ sürülmüş bir nesneye yapışıp kalmaları veya ıslak bir bezin tozları emmesi misali, ruha yapışıp kalmak suretiyle ruhu dolduran Karmik maddenin özüyle yakından ilişkilidir. Ruha nüfuz eden maddenin meydana getirmiş olduğu amellerin ahlâkî kalitesi Karma'nın iyi veya kötü olmasını belirler. İyi ameller; iyi Karma'yı, kötü ameller ise kötü Karma'yı meydana getirir. Her an ve her hareket, yeni Karmaların teşekkülüne sebep olur, tükenen Karma'nın yerini yenisi alır. Böylece zaten başlangıcı ve sonu olmayan ruh ve Karma cevheri arasındaki ilişki sürekli olarak devam ederdurur.

Karmik maddenin Jiva'ya akışını durdurma anlamına gelen "*aşrava*" durumunun gerçekleşmesi, insan davranışlarının en büyük gayesi olan "*kurtuluş*" veya "*moksha*" ile sonuçlanan, disiplinli davranışlar ve tövbe hayatı sürmekle, oruç tutmakla, belirli yiyecekleri yememekle, özentiyi denetim altına almakla, ıssız yerlere çekilerek tefekkür etmekle, işlenilen günahlardan dersler almakla, alçak gönüllülükle, sebep-sonuç zincirini meydana getiren istek ve arzuların öldürülmesiyle, zühd hayatı sürmekle ve meditasyonla benliği yok etmeye bağlıdır.[126]

Karma süresi hakkında bilgi vermeden önce Jainizmin zaman anlayışı üzerinde biraz durmamız gerekmektedir. Jainist düşünceye göre en küçük zaman dilimi "*samaya*"dır. Sonsuz sayıdaki samayalar bir "*âvalika*"yı oluşturur. 16.777.216 âvalika ise, bir "*mûhurta*"dır. Bir mûhurta, bugün kullandığımız zaman ölçülerine göre 48 dakikaya tekabül etmektedir. Jainizmde bir gün (*ahorâtra*) yaklaşık 30 mûhurtadır. Ay, gün ve yıl hesaplamaları da mûhurta'ya göre yapılmaktadır.

Jainizmin bu zaman anlayışına bağlı olarak, değişik Karmaların süreleri, maksimum ve minimum olmak üzere Jainist düşünce sisteminde kesin olarak tespit edilmiştir. Ancak zaman ölçü birimlerindeki birtakım belirsizlikler, mesela bir âvalika'yı oluşturan samayaların sayısı ve bir samayanın ne kadarlık bir süreye eşit olduğunun bilinememesi gibi hususlar göz önüne alınacak olursa, tespit edilen sürelerin, belli bir zaman dilimini göstermekten ziyade çokluğu ifade amacına matuf olduğu görülecektir. Bu yüzden Karma süreci bazan dakikalarla bazan da çok uzun bir zaman dilimiyle ifade edilmiştir.[127]

Karma'nın şiddet ve yoğunluğuna gelince; Karma'nın şiddeti, Karmik maddenin Jiva'ya nüfuz etmesine sebep olan arzunun güçlü veya zayıf oluşuna bağlı-

[125] Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 245; S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846; Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/511; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 191; Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 161.

[126] Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 245; S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/846-847; Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 191; Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 161; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 348; "Jainizm" maddesi; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 66; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 110.

[127] Daha geniş bilgi için bkz. Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 167-169.

dır. Ahlâkî bakımdan kötü Karmalar söz konusu olduğunda arzunun güçlülüğü ile Karma'nın şiddeti arasında doğru bir orantı vardır. Yani şiddetli arzular sonucunda Jiva'ya giren Karmik maddeler, zayıf arzuların sebep olduğu Karmik maddelere nazaran daha kısa zamanda semeresini vermektedir. Buna karşılık, iyi Karmalarda ise, arzu ve isteğin şiddeti ile Karma'nın şiddeti arasında ters orantı vardır; arzu şiddetli ise, Karma'nın şiddeti azalmakta, dolayısıyla semeresini verme süreci uzamaktadır.[128]

Karma, mahiyeti itibariyle temelde sekiz ana kategoriye ayrılır. Daha açık bir ifade ile söyleyecek olursak; sekiz çeşit Karma vardır. Gerçi, bu ana Karmaların her biri farklı sayıda alt Karmalara sahiptir. Biz burada sadece sekiz ana Karma hakkında özlü bilgi vereceğiz. Alt Karmalarla ilgili geniş malumat edinmek isteyenlere Ali İhsan Yitik Bey'in "Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi" isimli eserinin 161 ile 167. sayfalar arasına müracaat etmelerini tavsiye ediyoruz.

Sekiz ana Karma şunlardır:

1. Jnanavariya-Karma: Ruh'daki sınırsız bilgi özelliğini örten karma. Diğer bir deyişle: Doğru Bilgiyi geliştiren ve gözden gizleyen karmadır. Bu Karma, ruh ile hakikatin arasına girer ve belli bir ölçüde doğuştan gelen cehaleti bertaraf eder.

2. Darsanavaraniya-Karma: Ruhda var olma önsezi veya sezgi kabiliyetini engelleyen ve örten karma. Diğer bir deyişle: Doğru Algıyı geliştiren ve gözden gizleyen Karma'dır.

3. Vedaniya-Karma: Haz veya elem ortaya çıkaran karma. Diğer bir deyişle: Hoş ve Nahoş duygular uyandıran karmadır. Biz bu Karma'ya bütün hayat tecrübelerinin sevinç ve acı'dan oluşmuş olmasını borçluyuz.

4. Mohaniya-Karma: Hakiki imanı örten ve böylece Doğru Davranışı, engelleyen karma. Diğer bir deyişle: Aldanış ve karışıklık meydana getiren karmadır. Bu Karma, alkol gibi, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmamız için bize verilmiş olan yeteneğimizi bulandırır ve uyuşturup sersemletir.

5. Ayus-Karma: Bir varlığın içinde bulunduğu varoluş basamağında kalış süresini belirleyen karma. Diğer bir deyişle: Ferdî hayatın devamını belirleyen karmadır. Bu Karma, canlının hayat süresini belirler.

6. Nama-Karma: Jiva atomları arasındaki ferdî ve fizikî farklılıkları ortaya çıkaran karma. Diğer bir deyişle: Vücudun şekli ve derisi gibi dış görünüş özelliklerini belirleyen karmadır. Aynı zamanda bir insanın ya da bir hayvanın veyahut da bir nesnenin iç karakterini de son ayrıntısına kadar belirleyen karmadır.

7. Gotra-Karma: Canlının dünyaya geleceği aileyi ve doğumla sahip olacağı yüksek veya düşük statüyü belirleyen karma.[129] Meselâ, başkalarını kınama ve kendini övmenin, düşük bir statüye sebep olan karma'nın sonucu olduğu söylenir.[130]

[128] Daha geniş bilgi için bkz. Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 169-170.

[129] Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 245; Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 162-166.

[130] Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 246.

8. Antaraya-Karma: Engelleyici Karma. Diğer bir deyişle: Jiva'nın iyi ve doğru faaliyetler de bulunmasını engelleyen karmadır.[131]

H. JAİNİZMDE TENASÜH İNANCI

Jainizm, tenasühe yani ruh göçüne inanır.[132] Bu inanca göre; ölüm olayının gerçekleşmesiyle birlikte bedenden ayrılan ruh, nihai kurtuluşa yani *Nirvana*'ya bir diğer deyişle *moksha*'ya ulaşamadığı sürece, sahip olmuş olduğu Karmik birikime bağlı olarak yeryüzündeki bedenleşmesini sürdürmektedir. Yani ruh, Samsara Çarkı'ndan kurtulamadıkça, Jainist düşünce sistemince kabul edilen dört varoluş kategorisinden birinde sürekli olarak yeniden doğmaya mahkumdur. Bu varoluş sahaları aşağıdan yukarıya doğru *Adhi-loka* veya *Naraki*[*], *Tiryanca*[**], İnsanlar âlemi ve *Urdha-loka* (Tanrılar âlemi) şeklinde sıralanır. Her türlü Karmik birikimden kurtularak yeniden aslî hüviyetini kazanmış olan ruhlar (*siddha*), burada zikrettiğimiz basamakların ötesine yükselir ve Samsara Çarkı'ndan sonsuza dek kurtulur. Buna karşılık, Karmik birikime sahip ruhlar ise, önce *Naraki, Tiryanca* veya *Urdha-loka*'da yeniden bedenleşerek sahip oldukları Karmik birikimin niteliğine göre ceza veya mükâfat görecektir; böyle ruhlar ancak bundan sonra yeryüzüne dönecek ve daha üst varoluş katmanlarında yeniden dünyaya gelebilmek için çabalayacaklardır. Ruhun bu serüveni "*siddha*" adı verilen en yüksek noktaya ulaşıncaya kadar devam eder.[133]

Jiva, geçmişte nasıl başladığı bilinemeyen hareketiyle ve bunun sonucunda kendine nüfuz eden Karmik madde sebebiyle hem orijinal formunu hem de aslî hüviyetini kaybederek değişik varoluş basamaklarında muhtelif şekiller almış ve almaya da devam etmektedir. Meşhur Jainolog Hermann Jacobi, ruhun bu hareketini okyanustaki bir su kabağı veya çantanın durumuna benzetir. Bilindiği gibi, söz konusu bu maddeler boş olduklarında suyun üstünde kalabildikleri halde, içlerine kum veya taş konulması durumunda, okyanusun yüzeyinden daha derinlere hatta dibine kadar batarlar. Aynı şekilde tabiî hâli itibariyle kozmosun en üst noktalarına tırmanabilen ve buralarda sürekli kalabilen ruhun, kendisine Karmik madde nüfuz ettikten sonra Samsara Okyanusu olarak tanımlayabileceğimiz varlık âleminin daha aşağı safhalarında varolması da kaçınılmaz bir şeydir. Onun okyanus yüzeyine yeniden yükselebilmesi, ancak Karmik unsurlardan temizlenmesiyle mümkün olacaktır.

[131] Hermann Jacobi, a.g.md., VII/469, Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 246; Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 166.

[132] Felicien Challaye, a.g.e., s. 63; Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 170; Mehmet Taplamacıoğlu, a.g.e., s. 158; A. Hilmi Ömer Budda, a.g.e., s. 125.

[*] *Adhi-loka* veya *Naraki:* Kutsal sutralarda, insanların kötü amellerine karşılık bir azap ve işkence yeri olması itibarıyla İslâm Dini'ndeki cehennem anlayışına tekabül ettiğini düşündüğümüz Adhi-loka'nın yedi alt katmanının bulunduğundan söz edilir. Yapılan amelin kötülük derecesine bağlı olarak ruhun bu katmanlardan birisinde yeniden bedenleşerek cezasını çekeceğine inanılmaktadır. Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 171. (Dipnot).

[**] *Tiryanca:* Yeryüzünde insanların dışındaki diğer canlı-cansız bütün varlıkların yaşadığı yere verilen isimdir. Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 171. (Dipnot).

[133] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/511; Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 171.

Jainizme göre, ölüm olayının vukuu ile birlikte bedenden ayrılan ruhun yeniden bedenleşmesi anlık bir olaydır. Yine Jainizme göre, gerek fiillerin icrası aşamasında gerekse onların karşılıklarının görülmesi safhasında ferdîlik esastır. Herkes ancak kendi fiillerinden sorumludur ve sadece kendi Karmik birikimlerine göre ceza veya mükâfat görecektir. Bu durumda ne oğlun onun adına yaptığı fiillerin ne de Tanrılık vasfını kazanmış Âcarya'nın şefaati söz konusudur.

Diğer taraftan, yine Jainist anlayışa göre, bir ruhun her varoluş basamağındaki hareketi, burada alacağı şekil ve kalış süresi önceden belirlenmiştir. Bununla birlikte, şu hususun da açıkça belirtilmesinde fayda vardır ki, ruhun yeniden bedenleşme aşamalarındaki hareketi, kendi Karmik birikiminin zorlaması olmayıp, kendi tabiî bir özelliğidir. Daha açık bir deyişle, ruhtaki hareketlilik özelliği, onun, Karma sayesinde kazandığı arızî bir nitelik değil, onun aslî özelliklerindendir. Karma'nın ruhun hareketiyle ilgisi ise, onu yönlendirmesi sebebiyledir.

Jiva, ölüm gerçekleşir gerçekleşmez, hemen kendisi için belirlenen yeni beden ve âleme sıçramaktadır. Keyfiyeti ve kemiyeti itibariyle farklı Karmik birikimlere sahip olan ruhlar, sahip oldukları unsurların ağırlığına göre Samsara Çarkı çerçevesinde, varoluş basamaklarının farklı yerlerine inecek veya çıkacaktır. Jiva'nın, varoluş basamaklarının hiçbir anında bedensiz olarak varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Çünkü olup biten her şeyin gerçek öznesi ruh kabul edilmekle birlikte, onun gerek fiillerin icrası gerekse bunların ortaya çıkaracağı haz ve elemlerin tecrübe edilmesi aşamasında mutlaka bedenle birlikte olacağı kabul edilmiştir. Kısacası, Jainist inanca göre ruh, şekil âleminde bulunduğu müddetçe hiçbir zaman bedenden azade kalamaz.

Jainizme göre ruh, varoluş basamaklarının neresinde olursa olsun, sahip olmuş olduğu Karmik birikimleri; haz veya elem şeklinde meyvesini verdikten sonra mutlaka yeryüzüne yeniden döner. Yani ruhun yer altı ve yerüstü âlemlerdeki hayatı sürekli değildir. Dolayısıyla bütün bu varoluş basamakları, ruhun yeniden aslî formunu kazanma sürecindeki geçici mertebelerdir. Hemen hemen bütün canlı türleri Karma ve Tenasüh prensiplerine göre varoluşlarını sürdürmektedir. Ruh, mahiyeti gereği sahip olduğu Karmik birikimlerin açtığı çığırda sürekli hareket halindedir. Bu hareketlilik, hem ruhun aslî safiyetini kazanabilmesi için gerekli, hem de tenasüh anlayışının bir gereğidir.[134]

I. JAİNİZMDE AHİMSA PRENSİBİ

Jainist inancın merkezinde "*ahimsa*" (şiddetsizlik, hiçbir şeye zarar vermemek, incitmemek, öldürmemek) prensibi yer alır.

Ahimsa yani şiddetsizlik prensibi, yaşayan hiçbir canlıya herhangi bir yolla zarar vermeme, onu incitmeme ve öldürmeme ilkesidir. Jainistler bu prensibi çok ciddi bir şekilde ele almışlar ve öğretilerinin en önde gelen prensiblerinden biri yapmışlardır. Hatta hayat tarzlarını bu prensibe göre düzenlemişlerdir. Jainizme göre insanın başlıca görevi; kendi ruhunu ve çevresinde bulunan canlıları geliştirip, olgunlaştırmaktır. Bunun gerçekleşebilmesi de Ahimsa prensibine uymakla müm-

[134] Ali İhsan Yitik, a.g.e., s. 171-174.

kündür ki, bu sebeple Ahimsa, en üstün bir davranış ilkesi olarak benimsenmiştir.[135]

Bir Jainist mükemmellik veya güzellik uğruna da olsa asla hiçbir canlıyı öldürmez. Jainizme göre "*himsa*" (şiddet), onsekiz ana günahın en kötüsüdür. Jainizmin müntesipleri, en küçük bir böceğin bile hayatının kutsal olduğuna inanır. Çünkü onun hayatı da çok daha mükemmel ve yüksek bir statüde bulunan insanoğlunun hayatı gibi ezelî ve ebedîdir. Jain zoolojisinde yaşayan varlıklar yani hayat sahibi olan canlı varlıklar, sahip oldukları duyu organlarının sayısına göre sınıflandırılmışlardır. Dokunma, tat alma, koklama, görme ve duyma olmak üzere beş duyu organı vardır. Jainistler, sıralamanın en altında bulunan ve sadece dokunma duyusuna sahip olan bitkilerden, sıralamanın tepesine doğru çıktıkça, sahip olunan duyu organlarının sayısının artmasıyla doğru orantılı olarak tanzim edilen bir sınıflandırmaya sahiptirler ki, kümes hayvanları, koyun, balık v.b. hayvanlar sadece dokunma duyusuna değil aynı zamanda düşüncenin de ilk basamaklarına sahip olarak görülmüştür.

Jainistlere göre, eğer birden fazla duyu organına sahip canlılara zarar verilirse bu daha da acıdır. Bu anlayışın bir sonucu olarak "*vejetaryenlik*" ortaya çıkmış ve daha az duyu organına sahip yiyecekler tercih edilmiştir. Hatta Jainistler meyve bile yemezler. Vejetaryen olmayan bütün yiyecekler, insanları iki ya da daha fazla duyu organına sahip canlıları öldürmeye götürür ki, bu da hoş olmayan bir şeydir.

Ahimsa prensibi bütün canlıları ihtiva eder. Canlı varlığın küçük ya da büyük olmasının hiçbir önemi yoktur. Tüm hayat sahibi canlı varlıklar; boyutlarına ve şekillerine bağlı olarak değil, çeşitli ruhânî oluşumlarına göre eşittir. Bu yüzden hiçbir canlı varlık diğer bir canlı varlığa zarar verme, onu incitme veya öldürme hakkına sahip değildir. Her canlı varlık varolma hakkına sahiptir ve bütün canlı varlıkların birbirleriyle mükemmel bir uyum içerisinde yaşaması gereklidir.[136]

Jainizmdeki Ahimsa prensibi; evrensel sevgi ve şefkatin pozitif güçlerinden oluşmuştur. Bu prensibi çiğneyen bir kişinin çile çekecek insanlardan bir farkı kalmaz. Şiddetin her çeşidi tamamen yasaklanmıştır. Jainizme göre şiddet sadece fiziksel değildir; düşüncede gösterilen şiddet (*bhava-himsa*), şiddetin daha ince ve daha tehlikeli bir biçimidir ve fiziksel şiddet (*dravya-himsa*)'ten önce gelir. Çünkü Jainistler düşünceyi eylemin babası olarak görürler ve bu yüzden bir canlı varlık hakkında kötülük düşünmek bile şiddet anlamına gelir.

Çok küçük canlıları öldürmeden ya da incitmeden yaşamak, pratik olarak pek mümkün görünmemektedir. Bazı canlılar biz nefes alırken, su içerken ya da yemek yerken bile ölmektedir. Bu yüzden Jainizme göre hayatın en düşük biçimlerine en az zararı vermek hayatın temel hedefi olmalıdır. Evrende, başta insanlar olmak üzere hayvanlar, böcekler, bitkiler, bakteriler ve en güçlü mikroskopların bile göremeyeceği çok küçük canlılar vardır. İşte bu canlı varlıklara zarar vermemek için Ahimsa prensiblerine aşırı derecede bir titizlikle uymak gerekir.

[135] E. Royston Pike, a.g.e., s. 203, "Jainism" maddesi; S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/847; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 65; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 348; "Jainizm" maddesi.

[136] E. Royston Pike, a.g.e., s. 204, "Jainism" maddesi.

Bu anlayış gereği, Jainizmde keşişlerin uymakla mükellef olduğu bazı aşırı kurallar ortaya çıkmıştır. Mesela, Shvetambaralar, hava karardıktan sonra küçük canlıların görülemeyeceği endişesi ile geceleyin yemek yemezler. Digambara keşişleri ise günde bir defa yemek yerler.

Gerçek bir dindar keşiş, bir sivrisineği yutmak korkusuyla suyu içerken bile süzerek içer ve konuşurken, kazaen de olsa çok küçük böceklerin hayatına son vermemek için ağızlarını bir *muslin* parçasıyla örterler. Yine Digambara keşişlerinin çıplak gezmelerinin altında yatan sebeplerden biri, giysilerin arasına girecek küçük canlılara zarar vermeme isteğidir.

Jainist bir keşişin sahip olması gereken gereçleri, basit ihtiyaçlarına bağlıdır. Bunlar Shvetambaralara göre, bir elbise, bir battaniye, dilenmesi için gerekli olan bir sadaka kasesi, bir asa, yürürken; her hangi bir haşarata zarar vermemek için önünü süpüreceği kısa saplı bir süpürge ve konuşurken çok küçük böceklerin ağza girmesini önlemek için ağız ve burnu örtecek kadar küçük bir *muslin* parçasıdır. Digambara keşişleri de benzer gereçlere sahiptir; fakat onlar elbise giymezler ve süpürge yerine tavus kuşunun tüylerini kullanırlar.[137]

Yine Ahimsa prensibi inancı gereği, Jainler, Hindistan'da sadece hasta ve yaralı hayvanların bakımların yapıldığı mükemmel hastaneler yapmakla kalmamışlar, yaşlı hayvanların tabiî hayatlarında ölünceye kadar ihtiyaçlarının karşılandığı barınak ve bakım evleri (*panjarapolalar*) de yapmışlardır.[138]

İ. JAİNİZMİN AHLÂK KURALLARI

Karma ve Tenasüh inancının doğrudan bir sonucu olan[139] Jainizmin ahlâk kuralları, Mahavira'ya isnad edilen kutsal metinlere dayandırılır. Ahlâk kuralları, rahip ve rahibeler dışındaki sıradan vatandaşlar için bile oldukça ağırdır.[140]

Jainizmin ahlâk kuralları, kişinin kendi ruhuna Karmik maddelerin akışını engelleyen ve kurtuluşa erişmesini sağlayan hususlardır. Bunun için gerek rahip ve rahibeler, gerekse *Sravaka* (Dinleyici)'lar ve U*pasaka* (Hizmetçi)'lar olarak isimlendirilen laik kadın ve erkek Jainistler tarafından yerine getirilmesi gereken feragat kuralları vardır ki, bunlar "*vrata*" (yemin)'lar olarak açıklanmıştır.[141]

Rahip, rahibe ve keşişler tarafından yapılan yeminler; "*mahavrata"* (büyük yemin)'lar, laik kadın ve erkekler tarafından yapılan yeminler ise "*anuvrata*" (küçük yemin)'lar olarak isimlendirilmiştir.[142] Laik kadın ve erkekler tarafından yapılan

[137] Hermann Jacobi, a.g.md., VII/472; E. Royston Pike, a.g.e., s. 204; "Jainism" maddesi; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 75; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş s. 79.

[138] Hermann Jacobi, a.g.md., VII/473; E. Royston Pike, a.g.e., s. 204, "Jainism" maddesi; S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/847.

[139] S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/847.

[140] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 64; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 110.

[141] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/509; E. Royston Pike, a.g.e., s. 204, "Jainism" maddesi.

[142] Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 75; Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/511; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 79.

yeminlerin *anuvrata*'lar olarak isimlendirilmesi; rahip, rahibe ve keşişler tarafından yapılan *mahavrata*'lardan çok daha ılımlı olması sebebiyledir.[143]

Jain ahlâkının temellerini oluşturan bu iki yemin çeşidi, ruhbanların ve aile reislerinin ruhi gelişmelerini kolaylaştıran hususlar olarak mütalaa edildiklerinden Jainist müntesipler tarafından titizlikle uygulanmaya çalışılmaktadır.

Ruhbanlar "*samvara*"yı kazanmaya çalışırlar. Bunun gerçekleşmesi için takip ettikleri ruhânî yol; aşağıda birer birer sayılan ahlâkî davranış pratiklerin yapılması vasıtasıyla gerçekleşecek olan Karmik maddelerin akışının kesilmesini sağlayan yol olarak tanımlanmıştır.

Bu ahlâkî davranış pratikleri şunlardır:

1. "Denetim": Zihnî, şifahî ve bedenî aktivitelerin üçlü denetimini sağlamak

2. Beş kat "Dikkatlilik": Yürürken, iş yaparken, konuşurken, dinlenirken ve salgı fonksiyonlarını icra ederken, yaşayan varlıklara zarar vermemek için beş kat dikkatli olmak

3. Dasa-dharma-On kat "Dürüstlük": Sabırlılık, alçak gönüllülük/tevazu, doğruluk, saflık/masumluk, doğruluk/dürüstlük, iradelilik, zahidlik, feragat, gönüllü yoksulluk ve ruhanî itaat.

4. Anupreksas-Oniki zihnî "Tefekkür": Nesnelerin sürekli olmaması, insanın acizliği, tenasühünün sebebi, bu devredeki her bir varlığın dinmeyen yalnızlığı, beden ve ruh arasındaki temel farklılıklar, bedenin kirliliği, karmik madde akışı'nın varlığı, böylesi bir akışı durdurabilmenin vasıtaları, karmik maddeyi defetmenin yani karmik maddeden kurtulmanın yolları, bir tanrının yardımı olmaksızın her kişinin kendi kurtuluşundan sorumlu olduğu gerçeği, aydınlanmanın nadirliği ve hakikat yani Jainler tarafından takdim edilen özellikle Ahimsa gibi öğretilerin gerçekliği üzerinde tefekkür etmek.

5. Yirmiiki "Tecrübe": Dini hayatın tabiatında varolan açlıktan mahcubiyete kadar sıralanan tecrübe.

Bu ahlâkî davranış pratiklerini yerine getiren keşiş, sonunda göstermiş olduğu kararlılık ve yaşadığı zühd hayatı vasıtasıyla Karma'nın kalıntılarını bertaraf ederek kurtuluşa erecektir.[144]

Bir Jain aile reisinin muhtaç olduğu faziletlerin listesi Jainist gelenek ve literatürde çok dikkatli bir şekilde belirtilmiştir. Bazı listeler, ruhban olmayan laiklerin uymak zorunda olduğu otuzbeş ahlâk kuralını içerir.

Jainlerin ahlâk kuralları çerçevesinde yerine getirdikleri beş yemin şunlardır:

1. Ahimsa-Şiddetsizlik: Hiçbir canlı varlığa zarar vermemek, incitmemek ve öldürmemek.[145] Ne kişisel kavgalarda, ne savaşta, ne de yiyecek veya spor için ne

[143] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/509.

[144] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/511.

[145] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII-509, 511; E. Royston Pike, a.g.e., s. 204-205; "Jainism" maddesi, Mircea Eliade, A History of Religious Ideas (I-III), From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity, II/88; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 75; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 79; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 348, "Jainizm" maddesi; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 65; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 110.

de fenni amaçlarla canlı hayvanların kobay olarak kullanımı suretiyle bilgi geliştirmek için ve ne de bir sineklik ile bir böceği vurarak ezmek suretiyle şahsî bir konfor ve rahatlık sağlamak amacıyla olsun hiçbir canlıyı öldürmemek.[146]

2. Satya-Doğruluk: Yalan söylememek. Hangi sebeple olursa olsun yalan ve yanlış beyanatta bulunmamak.

3. Asteya veya Achavrya-Dürüstlük: Hırsızlık etmemek. Yani sadece meşru yollarla ve kanunlara uygun işler yapmak suretiyle kazanılmış maddî zenginliğe sahip olmak. Kişinin kendisine verilmeyen şeyi almaması, hırsızlık etmemesi, gümrük kaçakçılığı, kalpazanlık (sahte para basmak) ve hatalı ölçü ve tartı aletleri kullanmaktan kaçınması.

4. Brahmacharya-Zina yapmamak: Bütün yasaklanmış olan seksüel aktivitelerden geri kalmak. Seks arzusunu kontrol ederek kişinin sadece kendi eşiyle yetinmesi ve eşlerin birbirine sadık kalması ve bir de mümkün olduğunca az cinsî münasebette bulunmak.

5. Aparigraha-Az bir mal ile yetinmek: Maddî zenginliğe olan bağlılık ve sevgiden feragat ederek mal-mülk sahibi olmayı en aza indirmek suretiyle mal-mülk edinmede bir sınırlama yapmak.[147]

Bir altıncı yemin ise, karanlıkta istemeyerek de olsa herhangi bir haşarata zarar vermek, onu incitmek veya öldürmekten kaçınmak maksadıyla hava karardıktan sonra akşamleyin veya gece karanlığında herhangi bir şey yeyip-içmemektir.[148]

Bütün bu yeminlerin dışında bedenî hareketleri kısıtlayan diğer yedi yemin şunlardır: Herhangi bir kişiyle karşılaşma, eşyaları kullanma, düşünce, söz ve amelle ilgili hususlarda dikkatli olma, meditasyon için saatlerce hareketsiz kalma, uzun süreli oruç tutma ve Jain müntesiplerine misafirperverlik gösterme.

Saddhu, zahid ve keşişlerin bu yeminlere çok titiz bir şekilde riayet etmesi gerekir. Bu kişiler, fakirliğe ve bir kadınla konuşmama veya ona bakmama gibi çok ağır hususları da içine alan tam bir iffet hayatına yemin ederler. Ayrıca yürürken, konuşurken, herhangi bir şeyi yiyip-içerken ve bir şeyi tutarken azamî derecede dikkatli olmaları, hiçbir şeye tamah etmemeleri, onlara karşı büyük sevgi ve aşk beslememeleri gerekir. Bunlardan başka, yılda bir defa saçlarını kökünden koparması ve bedeninin kontrolü altına girmemesi, hayatını ya bir manastırda veya gezgin-dilenci olarak geçirmesi gerekir. Kadın zahidler, erkeklerin yaşadığı gibi bir hayata sahip olurlarsa, yüksek bir onura ulaşabilirler.

Laikler ahlâk kuralları çerçevesinde, öldürmemeyi gerektiren iş kanunlarını yerine getirmelidirler. Onlar, cömert olmalı, elbiselerinde ve davranışlarında

[146] E. Royston Pike, a.g.e., s. 204-205, "Jainism" maddesi.

[147] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/509, 511; E. Royston Pike, a.g.e., s. 205; "Jainism" maddesi; Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 75; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 79; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 348; "Jainizm" maddesi; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 65; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 110; Osman Cilacı, Dinler ve İnsanlar, s. 235.

[148] Colette Caillat, "Jainism" maddesi, VII/509; Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 348, "Jainizm" maddesi; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 65; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 110.

mütevazı olmalı, güzel ortaklıklar kurmalı, bütün aşırılıklardan sakınmalı, evlenmeli ve evlilik (karı-koca) ilişkileri çerçevesinde kendilerini tatmin etmeli, günlük olarak kutsal kitapları okumalı ve iyilik yapmak için uygun zamanları ve elverişli durumları kaçırmamalıdır.[149] Yine laikler "*mula-guna*" denilen sekiz kurala ve oniki tövbeye uymak zorundadırlar.

Mula-gula kuralları; et, bal, meyve yememek, şarap içmemek ve geceleri yemek yememek gibi kurallardır. Oniki tövbe ise; kaba şiddete, kaba yalana, kaba hırsızlığa başvurmamak, karısından hoşnut olmak, az mülk edinmek, hareket alanını dar tutmak, incitici cezalardan kaçınmak, eğlendirici ve ferahlık verici nesnelerden uzak durmak, ağırbaşlılık, keşişleri örnek alarak bir süre oruç tutmak, keşişlere ve başkalarına hediye vermek, fiziksel sebeplerle yeminlere riayet edemeyecek duruma gelindiğinde kendini aç bırakarak gönül rızasıyla ölmektir.[150]

J. JAİNİZMDE İBADET

Jainistlerin yaşadıkları hemen her yerde ya bir kutsal mabed ya da bir hac yeri bulunur. Bunlardan bazıları günlük ibadet yerleridir. Jainist cemaatin ruhânî yönetimi rahip ve rahibelerin elindedir. Ruhban sınıfı daha önceleri gezginci bir hayat sürerken, manastırların yapılmasından sonra bu durum değişmiş ve ruhbanlar manastırlara yerleşmişlerdir. Manastırlara yerleşen rahip ve rahibeler, kutsal metinleri okuyarak, tefekkür ederek beden ve ruhlarını terbiye etmekle vakitlerini geçirirler. Rahipler gibi halk da günlük belirli ibadetleri yerine getirir. Jainler çok güzel mabedler inşa etmiştir. Bu mabedler, Hindistan'daki mabed mimarisinin nadide ve göz kamaştırıcı yapıları olarak yerini almıştır. Mabedlerdeki ibadet esnasında mabedlerde bulunan tasvirlere tapınılır. Jainizmde tasvirlere tapınma (*puca*) geleneği erken bir dönemde, belki de Mahavira'nın ölümünü müteakip ilk yüzyılda gelişmiştir. Kashana döneminde (M.S. I. ve III. yüzyıl), Jainizmin iki büyük mezhebi olan Digambara ve Shvetambaraların, Tirthankaraların ayakta veya meditasyon gereği bağdaş kurmuş vaziyetteki çıplak tasvirlerine tapındığı sanılmaktadır.

Jainizmde ibadet ve âyinler sadece Jain tasvirlerine tapınma ile sınırlı değildir. Kurtuluşa ermiş bütün ruhlara, keşişlere ve kutsal yazılara da ta'zimde bulunulur. Günlük ibadetler sırasında Mahavira ve ondan önceki Tirthankaraların adları zikredilir ve onlarla ilgili ilâhiler söylenir. Tefekkür edilir ve tövbede bulunulur. Mabedteki tanrı ve Tirthankaraların heykellerine meyve ve sebze sunulur, önlerine lamba ve tütsüler konulur, putları yıkanır, yağlanır ve çiçeklerle süslenir. Ayrıca ibadet maksadıyla Tirthankaraların yaşadıkları kabul edilen yerler ziyaret edilerek hac edilmiş olunur. Bu ziyaretler esnasında dünyevî isteklerin gerçekleşmesi için tanrılara ve Tirthankaralara dua edilir, hatta bazı Jainler, Bhayron, Hanuman ve Ganesha gibi Hindu tanrılara da dua ederler. Mabedlerindeki ibadetler Jainist

[149] E. Royston Pike, a.g.e., s. 205, "Jainism" maddesi.

[150] Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s. 348, "Jainizm" maddesi; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 65.

rahipler tarafından değil, halk tarafından idare edilir. Hatta bazan, Hinduizmin din adamları olan Brahmanlar, ücretle Jain mabedlerinde çalıştırılır.[151]

Jainizmde oruç geniş bir yer tutar. Arka arkaya kırk gün oruç tutulur. Bu oruç; birçok besini yememe şeklinde gerçekleştirilir. Jainistler açlık orucu tutmak suretiyle intihar etmeyi hem överler hem de dinî bir ritüel olarak görürler.[152]

Sonuç olarak; günümüzde kendi içine kapanık bir hayat tarzını benimsemiş olan Jainler, dürüst ve sade bir hayat yaşarlar. Jainizm evrensel töleransı vazetmeye çalışmıştır. Onun diğer dinlere karşı tavrı; eleştirmeme ve tenkid etmeme şeklindedir. Jainler rekabet etmez ve asla inançlarını yayma endişesi taşımazlar.[153] Jainist müntesiplerin sayısı üç milyonu aşmıştır. Ahimsa (şiddetsizlik) prensibi gereği tarımcılıktan uzak duran Jainler, ticarete yönelmişlerdir. Etik bir yapıya sahip ekonomi anlayışları, nisbî bir zenginliği kendi toplumlarına garanti eden ticaretteki başarılarının etkenlerinden birisidir. Hindistan'ın sosyal hayatı içerisinde Jainistlerin önemli bir entelektüel yeri vardır.[154] Bir Jainist olan Mahatma Gandhi'nin politik ve sosyo-ekonomik felsefesini, dürüstlüğün ve şiddetsizliğin temelleri üzerine kurmasında büyük ölçüde Jainizmin, özellikle Rayachand isimli bir Jain azizinin etkisi olmuştur.[155]

JAİNİZM

JAINISM

Yrd.Doç.Dr.Galip ATASAGUN

This article provides an overview of the history, theology and achievements of Jainism. Included is an account of its finding by Mahavira and the events surrounding the development of schisms ultimately leading to divergent sects (Digambaras and Shvetambaras). The discussion also addresses Jainism's central tenets such as *ahimsa* (non-violence), karma, the transmigration of the soul and total renunciation as well as its philosophies concerning salvation, reality, passion and the sanctity of all life.

الجينية

في هذا المقال يقدَّم تقييمٌ عام عن تاريخ وآراء وآثار الجينية التي تعتبر ديانة منشقة عن الهندوسية، كما يبحث عن تأسيسها من قبل مهاويرا Mahavire، وانقسامها فيما بعد إلى فرعين: ديجاميرا Digambaras وسويتامبيرا Shvetambaras. ويناقش مبادئهم العامة، مثل عدم إخماد الروح، والكارما، والتناسخ، والتضحية العامة، إلى جانب آرائهم كالنجاة، والدعوة إلى تقديس الحياة، والمشقة.

[151] Ekrem Sarıkçıoğlu, a.g.e., s. 192-193; Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s.66-67; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, a.g.e., s. 111; Ahmet Güç, a.g.e., s. 99.

[152] Abdurrahman Küçük-Mustafa Erdem-Münir Koştaş, a.g.e., s. 67.

[153] S. Krishna Saksena, a.g.md., XII/847.

[154] Mircea Eliade-Ioan P. Couliano, a.g.e., s. 75; Mehmet Aydın, Dinler Tarihine Giriş, s. 79.

[155] Geoffrey Parrinder, a.g.e., s. 249.